

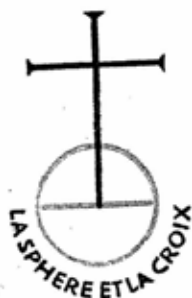
GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

AC. 4472
CLASS
CALL No. 294.3 Del

D.G.A. 79.

HENRI DE LUBAC

*Aspects
du Bouddhisme*



DITIONS DU SEUIL

GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

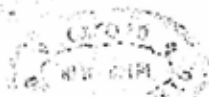
CLASS _____
CALL No. 294.3 Del

D.G.A. 79.

11 FEB

**Aspects
du Bouddhisme**

★



Du même auteur

CORPUS MYSTICUM

Aubier, 1949 (*Épuisé*)

L'ORIGINE DE LA RELIGION

dans Dieu, l'homme et l'univers

Casterman, 1950

PROUDHON ET LE CHRISTIANISME

Éditions du Seuil, 1947

LE FONDEMENT THÉOLOGIQUE DES MISSIONS

Éditions du Seuil, 1947

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU

Éditions du Témoignage chrétien, 1948 (*Épuisé*)

LE DRAME DE L'HUMANISME ATHÉE

Éditions Spes, 1950

AFFRONTEMENTS MYSTIQUES

Éditions du Témoignage chrétien, 1950

HISTOIRE ET ESPRIT

Aubier, 1950

PARADOXES

Éditions du Temps Présent, 1949

CATHOLICISME

Éditions du Cerf, 1947

SURNATUREL

Aubier, 1946 (*Épuisé*)

HENRI DE LUBAC

Aspects du Bouddhisme

★



294.3

DeL

4372

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris-VI^e

CENTRAL ARCHAEOL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. ~~4472~~ 4472

Date. 7. 3. 56

Call No. 294. 3/De1

NIHIL OBSTAT

Lugduni, die 20^a dec. 1950
Henricus Rostan d'Ancezune. s. j.
praep. prov. Lugdun. s. j.

IMPRIMATUR

Lutetiae Parisiorum
die 26^a aprilis 1951
P. Brot, v. g.

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction
réservés pour tous pays.

Copyright 1951 by Editions du Seuil.

AVANT-PROPOS

La Constitution apostolique Deus scientiarum Dominus, promulguée en 1931, prévoit, parmi les « disciplines spéciales » pouvant être enseignées dans les Facultés de Théologie, l'Historia religionis. Depuis une année déjà, la Faculté de Lyon l'avait inscrite à son programme. Son doyen, M. le chanoine Podechard, était en effet persuadé, comme naguère le Père Léonce de Grandmaison, de l'importance d'une telle étude pour une formation théologique un peu complète, aussi bien que pour une réponse aux besoins particuliers de notre époque. Mais les spécialistes manquaient. En attendant qu'on en pût trouver un, M. Podechard nous confia le nouveau « cours spécial ». Cette situation provisoire devait durer vingt ans.

Sans loisirs, presque sans livres, le professeur improvisé était dans un grand embarras. Un ami commun lui donna l'adresse de M. l'abbé Jules Monchanin. L'accueil du vicaire lyonnais (aujourd'hui missionnaire au diocèse indien de Trichinopoly), dans sa petite chambre du presbytère de Saint-Maurice, fut aussitôt fraternel. Au bout de cinq minutes,

il nous mettait en mains le Mahayanasutralamkara. Il y avait heureusement une traduction de Sylvain Lévi. Ce chef-d'œuvre conjugué de la pensée mahayanique et de l'indianisme occidental était le stimulant rêvé. Depuis lors, nous sommes revenu souvent au bouddhisme. Les trois études qui composent ce recueil et que d'autres, s'il plaît à Dieu, suivront bientôt, tirent de là leur origine. Elles ne sont le fruit ni d'un labeur de spécialiste, ni d'une recherche purement curieuse. Avouons-le. Elles rentrent plus ou moins dans le genre si décrié de l'apologétique.

Mis à part le Fait unique où nous adorons la trace et la Présence même de Dieu, le bouddhisme est sans doute le plus grand fait spirituel de l'histoire. Son fondateur « n'a pas seulement voulu devenir meilleur ni trouver la paix à partir du monde : il a entrepris cette chose inouïe de mettre hors de ses gonds l'existence humaine tout en y demeurant; ce qu'il entend par nirvana, par l'éveil suprême, par l'anéantissement de l'être illusoire, n'a encore été compris et apprécié chrétiennement par personne. Celui qui voudrait le faire, devrait avoir été parfaitement affranchi par l'amour du Christ et en même temps être uni très respectueusement à cet homme mystérieux du VI^e siècle avant Jésus-Christ ». Citer ces mots de Romano Guardini, c'est avouer notre impuissance. Du moins pouvons-nous assurer que, dans une incessante méditation, nous n'avons pas seulement fait effort pour rendre justice au bouddhisme et pour redresser à son égard des appréciations trop sommaires : songeant aux lointaines conditions de son origine et de son développement, nous lui avons voué une sympathie admirative. Nous espérons mieux en témoigner dans la suite. Mais plus sa grandeur se manifeste, plus aussi s'accuse le contraste entre Sakyamuni et Jésus. Or, l'examen de ce contraste est l'une des voies qui peuvent donner accès

à l'intelligence réfléchie du Fait chrétien. « Une chose est certaine, ajoute Guardini, le Christ a vis-à-vis du monde une attitude qui diffère du tout au tout de celle du Buddha. » Il pose, et Lui seul, « un commencement absolu ¹ ». Ces trois essais voudraient commencer de le montrer. Ils voudraient être, à leur manière, comme trois strophes détachées d'un hymne à la Croix de Jésus.

NOTE. Dans l'impossibilité pratique de mettre aux mots sanscrits ou *palis* tous leurs accents et leurs signes, on s'est contenté d'une transcription selon la graphie la plus simple. Il a semblé que, dans une publication non savante, cette solution était sans inconvénient grave.

La plupart de ces mots sont traduits ou expliqués dans le texte. Un bref lexique, à la fin du volume, fournira au lecteur quelques renseignements élémentaires.

1 ROMANO GUARDINI, *Le Seigneur*, trad. P. Lorson, t. 1, p. 347.



CHAPITRE PREMIER

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

*Qui a cent sortes d'amours
A cent sortes de douleurs.
Qui a quatre-vingt-dix sortes d'amours
A quatre-vingt-dix sortes de douleurs,
Qui a quatre-vingts sortes d'amours (etc.)
 Qui a un amour
 A une douleur.
 Qui n'a pas d'amour
 N'a pas de douleur ¹.*

Un tel texte, de résonance si bouddhique par son tour à la fois négatif et désabusé, semble autoriser l'opinion des historiens pour lesquels on ne saurait aucunement parler de charité bouddhique. La question n'est cependant pas si simple. A l'examiner d'un peu près, nous ne gagnerons pas seulement de rectifier, dans un sens ou dans l'autre, certaines interprétations assez courantes, mais aussi de pénétrer quelque peu dans l'esprit du bouddhisme.

On sait qu'un des premiers devoirs de tout bouddhiste est l'*ahimsa*, ou « non-nuisance ». Ce précepte était antérieur au Buddha; il est également essentiel au jainisme; il s'est maintenu dans l'hin-

douisme moderne. Il consiste avant tout — c'est sous cette forme qu'on l'envisage presque toujours — dans le respect de toute vie². Mais, au moins dans l'enseignement de Sakyamūni, sa portée est plus large. « Tout acte qui nuit à autrui est un péché. » Par conséquent, « quand vous désirez faire une action, voyez si elle est nuisible à autrui, nuisible à vous-même, nuisible à vous-même et à autrui : en ce cas, abstenez-vous; car c'est une action mauvaise, qui mûrira en souffrance »; et le Jataka-Mala, dans une formule plus brève qui rappelle exactement celle que citait Jésus : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait³. »

Mais l'*ahimsa* n'est qu'une base. Quoi qu'en ait pensé Lehmann⁴, elle est loin de définir tout le devoir du bouddhiste envers son prochain. Celui-ci comprend encore d'autres dispositions, à la fois négatives et positives⁵, qui peuvent se ramener aux trois vertus essentielles désignées par les trois noms de *maitri*, de *dana* et de *karuna*. C'est seulement après les avoir étudiées toutes trois que nous pourrions savoir en quel sens on a le droit de parler d'une charité bouddhique, quelle place tient cette charité dans l'économie générale du bouddhisme, comment on doit envisager son rapport à la charité chrétienne.

Le meilleur mot français pour traduire *maitri* (*metta*)⁶ semble être *bienveillance*. Il s'agit là d'un certain sentiment, d'une certaine disposition de l'âme, discrète et douce, mais cordiale, dans laquelle on doit se tenir habituellement. Elle est supérieure à toutes les pratiques, et celles-ci ne valent que par elle. C'est ce que déclare l'*Itivuttaka* dans le bel éloge qu'il en fait :

Tous les moyens employés pour obtenir un mérite

religieux, ô moines, n'ont pas la valeur d'un seizième de bienveillance. La bienveillance, délivrance du cœur, les absorbe : elle luit, et resplendit, et rayonne.

Et de même, ô moines, que la clarté de toutes les étoiles n'a pas la valeur d'un seizième de clair de lune, mais que le clair de lune l'absorbe, et luit, et resplendit, et rayonne : de même, ô moines, tous les moyens employés pour obtenir un mérite religieux n'ont pas la valeur d'un seizième de bienveillance; la bienveillance, délivrance du cœur, les absorbe : elle luit, et resplendit, et rayonne.

Et de même, ô moines, qu'au dernier mois de la saison des pluies le soleil, en s'élevant dans le ciel clair et sans nuages, écarte toutes les ténèbres de l'espace, et luit, et resplendit, et rayonne : et de même encore qu'à la fin de la nuit l'étoile du matin luit, et resplendit, et rayonne : de même, ô moines, tous les moyens employés pour obtenir un mérite religieux n'ont pas la valeur d'un seizième de bienveillance. La bienveillance, délivrance du cœur, les absorbe : elle luit, et resplendit, et rayonne.⁷

La légende bouddhique inculque à sa manière ce sentiment, lorsqu'elle dit que, « au moment de la conception du Buddha, tous les êtres eurent des pensées affectueuses et secourables, tous éprouvèrent les uns pour les autres les sentiments d'un père ou d'une mère »; ou lorsqu'elle fait prononcer par Kasyapa cet éloge funèbre du Maître disparu : « Il fut compatissant; aucun être vivant ne fut jamais blessé par celui qui avait pour armure la miséricorde⁸ »; ou encore, lorsqu'elle montre le Buddha reprochant aux brahmanes d'avoir oublié, parmi les moyens de faire le bien, le moyen principal : la bonté⁹. Et c'est un fait, que cet enseignement de la légende a porté ses fruits. Grâce à lui, « le bouddhisme a su inspirer aux populations d'Ex-

trême Orient un certain idéal de vie pacifique et d'humanité¹⁰ ».

De même que rien n'est plus précieux, rien n'est plus puissant que la maitri. Seule elle a raison de la haine : « Jamais la haine n'a fait cesser la haine. La bienveillance fait cesser la haine. Telle est la loi éternelle¹¹ ». Elle a raison de toute perversité : « La perversité est comme le feu, et la bienveillance est comme l'eau. Quand on se sert de l'eau pour éteindre le feu, comment ne l'éteindrait-on pas¹² ? » Elle est assez forte pour effacer, chez celui qui lui soumet son cœur, les fautes les plus graves. Un certain Maitrakanyaka était riche en bonnes œuvres, il avait donné aux moines jusqu'à trente-deux pièces d'or; mais il eut le malheur, un jour, de frapper sa mère, qui s'opposait à son départ pour le commerce d'outre-mer. Après avoir fait naufrage, il aborde dans une île où le retiennent quelque temps dans des châteaux merveilleux trente-deux beautés de paradis, filles de ses aumônes. Mais voici qu'il arrive ensuite en un lieu d'horreur où il aperçoit un homme au crâne rongé par un disque de fer rouge. « Qu'as-tu fait, malheureux? — J'ai commis un crime, et je dois rester ici jusqu'à ce que vienne un criminel tel que moi; mais je désespère qu'un autre homme ait jamais frappé sa mère comme je l'ai fait. » A l'instant Maitrakanyaka se souvient de son forfait, et le disque rougi s'incruste sur sa tête; mais la douleur lui inspire un vœu sublime : « Que nul ne soit jamais assez malheureux pour venir me remplacer! » Cette pensée le sauve aussitôt¹³.

Mais comme on le voit par cette histoire, la maitri peut demander de l'héroïsme. Le Buddha l'entend bien ainsi, dans ses exhortations à ses disciples :

O moines, il ne ferait pas ce que je lui ai commandé,

*celui qui laisserait la haine remplir son cœur pendant que les brigands le dépèceraient membre à membre avec une scie. Même alors, il faut qu'on s'évertue et qu'on dise : Non, cela ne changera pas notre cœur. Nous ne prononcerons pas de paroles mauvaises. Nous demeurerons bons et compatissants, le cœur plein de bienveillance, sans haine au-dedans de nous, illuminant d'abord cet homme de notre cœur plein de bienveillance, exempts de haine et de malice*¹⁴.

Et lui-même avait donné l'exemple, dans sa conduite avec son méchant cousin Devadatta. Celui-ci, après avoir usé de magie contre le Buddha et détourné de lui de nombreux disciples, était tombé malade : du Pic du Vautour où il résidait alors, Sakyamuni étend son bras jusque sur sa tête, et le guérit. De nouveau, le traître s'attaque à lui, manœuvre une puissante catapulte, et l'atteint d'un projectile; le sang coule, l'intervention du médecin Jivaka reste vaine; alors Kaçyapa s'écrie : « Bienheureux, s'il est vrai que vous portez également dans votre cœur vos fils et vos ennemis, que l'hémorragie s'arrête! » Et le sang cesse aussitôt de jaillir¹⁵.

Aucun effort ne doit donc être négligé pour acquérir une disposition à la fois si précieuse, si puissante et en certains cas si difficile. Aussi l'un des principaux exercices du bhiksu consiste-t-il dans la « méditation pour acquérir la maitri ». On y procède par étapes, savamment graduées. Le moine doit former le vœu que tous les êtres obtiennent la félicité suprême. Mais comme il n'est pas capable tout d'abord de « convoyer ainsi sa pensée », il commence par diviser les êtres en trois catégories : amis, indifférents, ennemis. Les premiers et les troisièmes sont eux-mêmes subdivisés en trois groupes (grands, moyens, petits), ce qui fait sept groupes

en tout. Alors le moine forme le vœu de félicité à l'endroit de ses grands amis, ce qui lui est aisé, puis il reporte ce même vœu, en s'efforçant de lui conserver la même intensité, de groupé en groupe, jusqu'à ses pires ennemis. « Lorsque cette méditation, septuple et égale, est assurée, il élargit le domaine de son vœu, y comprenant les villes, les pays, les directions cardinales, de manière à envelopper enfin tous les êtres dans la même pensée de bienveillance¹⁶ ». L'exercice peut être ensuite repris sous des formes diverses, et l'on s'habitue peu à peu de la sorte à vivre dans le sentiment le plus méritoire de tous :

Celui qui, le matin, à midi et le soir, produit ne fût-ce qu'un instant de bienveillance dans son cœur, celui-là retire plus d'avantages que celui qui, le matin, à midi et le soir, fait à chaque fois un cadeau de cent vases de nourriture. C'est pourquoi, ô moines, il vous faut apprendre ainsi : Nous voulons produire, augmenter, faire avancer, nous approprier, exercer, obtenir, bien employer la bienveillance, la délivrance du cœur¹⁷.

Les exemples apportés montrent assez que la maitri n'est pas, comme l'ahimsa, toute négative. Il ne s'agit pas seulement de supprimer la haine comme on supprime toute passion, tout désir; de ne faire ni vouloir de mal à personne¹⁸. Nous verrons plus loin ce qui se cache de vrai sous cette erreur. Ce qui la favorise à première vue, c'est le vocabulaire négatif partout si cher au bouddhisme, et l'insistance de sa morale sur la forme négative des principaux devoirs. On se rappelle les cinq grands commandements : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas se livrer à la débauche, ne pas s'enivrer. Le péché y fut, peut-être plus qu'ailleurs, comparé à une souillure, et la vertu, conçue comme une qualité qui de soi, apparaît négative :

la pureté¹⁹. Les docteurs définissent volontiers la moralité (*sila*) comme « l'arrêt du péché et sa non-récidive²⁰ ». Néanmoins, l'explication n'est pas exacte. Un juge aussi sévère que le Père Allo le reconnaît : « La bienveillance que le bouddhisme prêche est, malgré ce qu'on dit souvent, strictement positive²¹. »

Elle l'est d'autant plus qu'elle ne doit pas trouver son terme dans un sentiment intérieur, mais se traduire en actes. La maitri n'est pas authentique, si elle n'engendre pas le *dāna* (le don). C'est ce que proclame déjà le Petit Véhicule. « L'homme de bien cherche le bien de soi et celui d'autrui. » Et tous les actes secourables que la légende attribue au Buddha, soit dans sa dernière existence terrestre, soit surtout dans ses vies antérieures, humaines ou animales, façonnent peu à peu l'idéal de son disciple. Il n'y a qu'à choisir, ici, dans le riche trésor des Jataka, qui ne font le plus souvent que « bouddhifier » des contes beaucoup plus anciens.

« L'Inde, écrit M. de la Vallée-Poussin, imaginait le saint sous l'aspect du pénitent-mystique-savant; mais elle avait conçu une sainteté plus douce et plus humaine dont les héros sont, naturellement, surtout des animaux. Elle répétait les histoires du cerf qui place la tête sur la pierre du sacrifice pour sauver une biche de sa harde, du singe qui fait de son corps un pont, de l'éléphant qui arrache son ivoire pour le donner à l'avare chasseur, du bon ours et de l'homme ingrat. A ces nobles bêtes, elle associait quelques princes, un Vessantara qui donne sa femme et ses enfants, un Sibi qui sauve la colombe en nourrissant le vautour de sa propre chair. — Cette geste pathétique trouva dans Sakya-muni son pôle de cristallisation. On crut que Sakya-muni avait été le lièvre, le singe, l'ours, le Sibi de la légende dorée²². » Citons seulement deux de ces

innombrables histoires : celle du cerf charitable, celle du roi qui donne sa chair pour sauver un pigeon. L'une et l'autre étaient jadis commémorées par un stupa, proche de ceux qui rappelaient les grands événements de la vie de Sakyamuni. •

Un incendie s'éleva un jour dans une plaine sauvage, qui occupait le centre d'une vaste forêt. « Les oiseaux et les quadrupèdes étaient réduits à la dernière extrémité. Devant eux coulait un torrent rapide qui les arrêtait. Pressés par la violence du feu, ils se jetaient à l'eau et y perdaient la vie. Le cerf, ému de pitié, se plaça en travers du torrent qui lui perçait la peau et lui brisait les os, et fit tous ses efforts pour les sauver du naufrage. Un lièvre boiteux étant arrivé le dernier, le cerf, bravant la fatigue et la douleur, eut encore l'énergie de le faire passer sur l'autre rive. Mais ses forces étaient épuisées. Il s'enfonça dans l'eau et mourut. Les dieux recueillirent ses os et lui élevèrent un stupa. »

Même sacrifice touchant de la part du roi des Sibi, qui lui aussi devait devenir un jour, après tout un cycle de réincarnations, le Buddha Sakyamuni²³. La scène est l'une des plus fréquemment représentées dans l'art bouddhique²⁴. Le dieu Indra avait résolu de l'éprouver. « Il prit la forme d'un faucon poursuivant un pigeon, ou plutôt poursuivant un autre dieu déguisé en pigeon, « pigeon au corps bleu comme le firmament et aux yeux pareils à des perles rouges ». Pourchassé par le faucon, le pigeon se réfugie dans le sein du roi des Sibi. Le faucon vient, au nom de son propre droit à la vie, réclamer sa proie ou, tout au moins, une quantité égale de chair fraîche. Le roi, par un sublime sacrifice, coupe lui-même la chair de ses cuisses. Mais — ô miracle! — dans la balance où l'on a placé le pigeon, celui-ci pèse toujours plus

lourd que la chair de son rachat : si bien que c'est son corps tout entier que le roi doit mettre dans le plateau pour sauver l'animal. Alors Indra se fait connaître » et annonce la réincarnation future ²⁵.

Cet idéal, que le souvenir et la légende du Buddha mettaient constamment sous les yeux de ses fidèles, s'épanouit dans le Mahayana. La bienveillance y devient de plus en plus active. Elle se traduit au-dehors par le soin des malades ²⁶, par des institutions charitables et par tout un apostolat missionnaire. Si dans le Petit Véhicule l'exercice de la médecine est interdit aux moines, il n'en va pas de même dans le Grand, car elle est un moyen de rendre service au prochain. En certaines régions, les monastères bouddhiques ont institué des œuvres de bienfaisance, — quoique leur activité dans ce domaine ne puisse être comparée à celle des monastères chrétiens ²⁷. Aujourd'hui même, un certain nombre d'entre eux font un grand effort pour organiser des œuvres sociales. Non content de recommander la « douceur envers les créatures », Asoka faisait « creuser des puits et planter des plantes médicinales pour hommes et bêtes »; il faisait des « distributions aux brahmanes et samanes » et « aux vieillards », il libérait des prisonniers, et il instituait des « surintendants de la Loi » pour veiller à l'administration de ses aumônes ²⁸. Les *Mémoires* de Hiuan-Tsang nous renseignent avec précision sur la bienfaisance que la profession de foi bouddhique inspirait, au VII^e siècle de notre ère, à l'empereur Harsha, le dernier empereur de l'Inde indépendante (606-647). « Son gouvernement, dit Hiuan-Tsang, était juste et humain... Il oubliait le boire et le manger pour accomplir de bonnes œuvres... Dans les villes, dans les villages, aux carrefours, aux croisements des routes, il fit bâtir des maisons de secours où on déposait des aliments,

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

des breuvages, des médicaments, pour les donner en aumônes aux voyageurs et aux pauvres ²⁹. » De son côté, le *Lotus de la Bonne Loi* mentionne des pratiques analogues. Quand, au chapitre XVI, il fait allusion à ceux « qui donnent à l'assemblée des religieux des médicaments destinés aux malades ou des meubles », il ne fait que rappeler l'un des modes employés dès le début par les upasaka pour secourir les bhiksu. Mais au chapitre premier, la perspective est plus large :

Je vois dans de nombreuses terres tous les Bodhisattva qui s'y trouvent, en nombre égal à celui des grains de sable du Gange.

Quelques-uns répandent des aumônes : or, argent, pierres précieuses, corail, esclaves des deux sexes, chevaux, moutons... Le cœur plein de joie, ils donnent des chars attelés de quatre chevaux, ornés de balcons, de drapeaux, de fleurs et d'étendards. D'autres donnent leur fils, leurs femmes, leurs filles; quelques autres, leur propre chair tant aimée; d'autres, leurs mains et leurs pieds... Certains donnent leur tête ou leurs yeux, leur propre corps, chose si chère à l'homme! Et après ces aumônes, l'esprit calme, ils demandent la science des Tathagata... Quelques-uns aussi répandent des aumônes en présence des Jina entourés de l'Assemblée; ils donnent des aliments, du riz, des boissons, des remèdes en abondance ³⁰...

La Danaparamita, c'est-à-dire la perfection qui consiste dans le don, ou dans la libéralité, est ainsi définie par le *Lieou tou tsi king*, recueil de sutra sur les six Paramita, traduit en chinois par Seng-houei :

Elle consiste en ceci : entourer de soins bienveillants les hommes et les animaux; avoir compassion de la foule de ceux qui sont dans l'erreur; se réjouir de ce que les sages ont réussi à se sauver; protéger et secourir tous les vivants; dépassant le ciel et fran-

chissant la terre, avoir une bienfaisance grande comme le fleuve ou comme la mer et faire des libéralités à tous les vivants; ceux qui ont faim, les nourrir; ceux qui ont soif, les désaltérer; ceux qui ont froid, les vêtir; ceux qui souffrent de la chaleur, les rafraîchir; promptement secourir les malades au moyen de remèdes; qu'il s'agisse de chars, de chevaux, de bateaux, d'équipages, de matières précieuses de toute sorte et de bijoux renommés, d'époux, de fils ou de royaume, quoi que ce soit qu'on vous demande, en faire don aussitôt ³¹.

Il y a d'ailleurs une hiérarchie dans le don. Secourir le corps ne suffit pas, si l'on ne s'efforce aussi de secourir l'esprit. Commencant au plus bas degré par l'aumône des biens matériels ³², toute l'activité charitable doit viser en fin de compte à la délivrance des êtres. C'est ce qu'enseigne nettement le *Samdhinimocanasutra*, ou « sutra détachant les nœuds » (= explication des mystères) :

Qu'est-ce que le mauvais moyen (*anupaya*)? — Lorsque les Bodhisattva secourent les êtres par la pratique des perfections, mais qu'ils se contentent seulement de leur fournir des aides matérielles sans les faire sortir de leur misère, ni les introduire dans la béatitude, ils emploient là un mauvais moyen.

Pourquoi? — Parce que se contenter de cela, ce n'est pas secourir les êtres. Que le tas de fumier soit grand ou petit, il est impossible de le parfumer de quelque manière. De même, les êtres sont malheureux du fait de leurs actes, malheureux par nature : il est impossible de les rendre heureux en leur fournissant seulement des aides matérielles. Les établir dans le bien est la meilleure façon de les aider ³³.

Le Dana n'est donc pas un altruisme superficiel. S'il doit toujours être un effet de la maitri, il doit aussi toujours, plus précisément, être inspiré par la *Karuna* (compassion, pitié). De celle-ci, il nous

reste peu de choses à dire. Elle est apparue plusieurs fois déjà dans les textes qui viennent d'être cités. Elle est à la racine de toute la loi bouddhique, qui procède d'une intuition de la douleur universelle. Dans l'éloge funèbre que, selon la *Relation de la compilation du Tripitaka*, Kasyapa prononce de Sakyamuni au lendemain de sa mort, nous lisons : « Il fut compatissant; aucun être vivant ne fut jamais blessé par celui qui avait pour armure la miséricorde ³⁴ ». La tradition canonique fait dire à Sakyamuni lui-même, une fois sa décision prise de prêcher la Loi qu'il a découverte :

Le Buddha qui a atteint le calme

N'est point l'homme bon

S'il ne s'efforce de faire passer le monde à l'autre rive ³⁵. Et l'*Asokavadana*, racontant le pèlerinage accompli par le pieux empereur à Bodh-Gaya en compagnie du vénérable Upagupta, fait parler ainsi ce dernier : « C'est ici que le Bienheureux mit en déroute les filles de Mara, en prenant la compassion pour alliée » ³⁶. On sait aussi que la partie essentielle du Sermon de Bénarès se termine par ces mots : « Venez, moines, le Dharma est annoncé; soyez saints, pour mettre un terme à la douleur »; ou : « Vous êtes libérés : mettez-vous donc en route..., par compassion pour le monde ³⁷. » Et le *Jataka-mala*, tirant la morale de toutes les histoires qu'il rapporte : « La Loi prescrit des actes divers et comporte toute une série d'interdictions; on peut la résumer d'un mot : pitié pour les créatures. » Pareille pensée se lit en nombre d'autres textes. Citons seulement un passage de la *Prajnakaramati*. C'est le grand Bodhisattva Avalokitesvara qui s'adresse au Buddha : « Seigneur, lui dit-il, il n'est pas besoin d'enseigner aux Bodhisattva de nombreux préceptes; il y en a un qui les contient tous : quand un Bodhisattva a la grande Compassion, il a toutes les condi-

tions qui caractérisent les Buddha, de même que les sens fonctionnent chez celui en qui se trouve le sens vital³⁸. »

- Pas plus que la maitri, cette karuna qui la spécifie n'est une disposition purement négative. Il ne faudrait pas toutefois la concevoir comme un attachement douloureux ou comme une émotion violente. Pitié de celui qui sait devant celui qui ne sait pas, dans la perfection de son exercice, loin d'être affectée par les souffrances d'autrui, elle est, comme nous le comprendrons mieux tout à l'heure, un état d'esprit détaché; elle reste une force sereine³⁹. Sa place est en tout cas si fondamentale, qu'on a pu dire que le bouddhisme « a découvert la valeur morale de l'homme à travers la douleur et la compassion⁴⁰ ».

Ces trois vertus conjuguées, maitri, dana, karuna, n'étaient pas dans l'Inde une nouveauté absolue. Comme en beaucoup d'autres choses, l'enseignement du Buddha Sakyamuni reprenait ici, sous une forme plus populaire et plus prenante, un enseignement déjà contenu, au moins en partie, dans les plus anciennes Upanishad. Dans sa cinquième leçon, la *Brhad-Aranyaka-Upanishad* mettait en scène « les deva, les hommes et les asura » faisant leur noviciat sous la direction de Prajapati leur père :

Quand ils eurent terminé leur noviciat, les deva dirent : Seigneur, parle-nous. Alors il leur dit la syllabe da et il ajouta : Vous avez compris? — Nous avons compris, répondirent-ils; tu nous dis : Domptez-vous (Damyata). — C'est cela, reprit-il, vous avez compris.

Alors les hommes lui dirent : Parle-nous, Seigneur. Et il leur dit la même syllabe da, ajoutant : Vous avez compris? — Nous avons compris, répondirent-ils; tu nous dis : Donnez (Datta). — C'est cela, reprit-il, vous avez compris.

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

Puis les asura lui dirent : Parle-nous, Seigneur. A eux aussi il dit la même syllabe da, ajoutant : Vous avez compris? — Nous avons compris, répondirent-ils; tu nous dis : Soyez compatissants (Bayadhwam). — C'est bien cela, reprit-il, vous avez compris.

C'est cela même que dans le tonnerre répète la voix divine : da da da, c'est-à-dire : domptez-vous, donnez, soyez compatissants. Ce sont les trois préceptes qu'il faut enseigner : maîtrise de soi, aumône, pitié ⁴¹.

Aussi n'est-il pas étonnant que ces vertus soient présentes déjà dans le Petit Véhicule. L'Arhat ne vise pas seulement, sans regarder plus loin, à la maîtrise de soi. Sans doute son idéal est un idéal qu'on peut dire, en gros, égoïste ou individualiste, quoiqu'il soit paradoxal de recourir à de tels termes pour désigner une doctrine dont le but est de « désindividualiser ». Tout altruisme n'en est pourtant pas absent, bien au contraire. Si chaque bhiksu poursuit en effet une fin intéressée et, dans ses gestes immédiats, s'occupe surtout de lui-même, le Samgha, dans son ensemble, travaille à diminuer la somme des misères qui existent dans le monde. Jamais l'enseignement du Sermon de Bénarès n'a été totalement oublié ⁴². Ni l'enseignement de celui qui, le premier, « chercha la concentration mentale et conquit la véritable sagesse en vue de sauver tous les êtres ⁴³ ».

Cependant, sous cet aspect « charitable », c'est surtout dans le Grand Véhicule qu'il devait être développé et approfondi. Là domine le souci du salut d'autrui, au point que Milarépa, le célèbre poète mystique tibétain, pourra écrire dans son *Testament spirituel* :

*Celui qui ne pense qu'à son salut, récolte le Samsara.
Celui qui ne dispense ce qu'il a amassé,
Aurait beau méditer, il resterait sans vertu ⁴⁴.*

Là est exaltée la joie dans le don. Là les mots de

bienveillance et de pitié ne suffisent plus : il faut parler, à la suite d'Asanga, le grand docteur yogacara, de tendresse compatissante. L'idéal du Grand Véhicule a trouvé une admirable expression esthétique dans les peintures indiennes des grands Bodhisattva⁴⁵, qui sont souvent appelés « les Compatissants⁴⁶ ». On se rappelle cet idéal : il y a quelque chose de mieux que la sainteté, c'est de sanctifier les autres; quelque chose de préférable à l'entrée dans le nirvana, c'est d'y acheminer les autres. Dès avant son passage au Mahayana sous l'influence de son frère Asanga, Vasubandhu le proclamait, en prenant appui sur des textes canoniques⁴⁷. Asanga et Santideva le chantent en de véritables hymnes. Nous touchons ici au sommet du bouddhisme, — à l'un des sommets de l'humanité.

Le Bodhisattva, dit Asanga, a au fond des moelles l'amour des créatures, comme on l'a d'un fils unique. Comme une colombe chérit ses petits, et reste à les couvrir, ainsi le Compatissant avec les créatures, qui sont ses enfants...

Le monde n'est pas capable de supporter sa propre douleur. Combien moins la douleur des autres en bloc! Le Bodhisattva tout au contraire. Il est capable de supporter la douleur de toutes les créatures en bloc, autant qu'il y en a dans le monde. Sa tendresse pour les créatures, c'est la merveille suprême des mondes; ou plutôt non, puisque autrui et soi sont pour lui identiques, puisque les créatures lui sont comme lui-même...

A chaque instant, pour chaque créature, le Bodhisattva voudrait fabriquer des mondes aussi nombreux que les grains de sable du Gange et tout remplis des sept joyaux. Car sa tendance au don est insatiable, et il est plus joyeux en donnant que les créatures en recevant. Il considère les créatures auxquelles il rend service comme plus bienfaisantes que lui-même, en

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

se disant qu'elles sont la charpente de la toute-parfaite et insurpassable Illumination ⁴⁸.

Et Santideva, non moins sublime et non moins lyrique :

Si la souffrance d'un grand nombre cesse par la souffrance d'un seul, celui-ci doit la provoquer en lui par compassion... Mettant leur joie à calmer la douleur d'autrui, les Bodhisattva plongent dans l'enfer comme des cygnes dans une touffe de lotus. La délivrance des créatures est pour eux un océan de joie qui noie tout : à quoi bon une insipide délivrance?... N'ayez qu'une seule passion : celle du bien des autres... Tous ceux qui sont malheureux, le sont pour avoir cherché leur propre bonheur. Tous ceux qui sont heureux, le sont pour avoir cherché le bonheur d'autrui... Il faut échanger son bien-être contre la peine d'autrui ⁴⁹.

Pareil altruisme exige d'être effectif, *in opere et veritate* : « C'est en actes que je proclamerai la Loi. A quoi bon en réciter seulement les paroles? Quel bien le malade tirerait-il de la seule lecture d'un traité médical? ⁵⁰ » Il est conscient de ses conditions, dont la plus fondamentale consiste à vaincre l'orgueil : « Tel fait une besogne humiliante; pourquoi, puisque je suis là? Si l'orgueil m'empêche de prendre sa place, périssent plutôt mon orgueil! ⁵¹ » Il est conscient aussi de ses deux qualités nécessaires, qui sont l'universalité et le désintéressement. La première des deux est partout rappelée dans nos textes ⁵²; elle est d'ailleurs aussi bien reconnue dans toutes les branches du bouddhisme; déjà, par exemple, il était dit dans le *Suttanipata* : « Cultiver une bienveillance illimitée à l'égard du monde entier, en haut, en bas, de côté, sans haine, sans inimitié, sans rivalité ⁵³. » Quant au désintéressement, il est bien indiqué dans cette définition que Santideva donne de la maitri : « Désir, besoin et

soif du bonheur d'autrui, amour (sueka) que n'attachent ni la jouissance personnelle, ni l'espoir de la réciprocité ⁵⁴. » Voilà qui eût enchanté, après Spinoza, un Léon Brunschvicg ⁵⁵! Enfin cet altruisme est également conscient de la méthode qui doit lui faire prendre la place de l'égoïsme. Comme le bhiksu s'exerçait à la bienveillance, ainsi que nous l'avons vu, dans ses méditations solitaires, ainsi celui qui est entré dans la « carrière des futurs buddha » s'exerce à une disposition plus radicale par deux procédés mentaux : l'identification à autrui, et l'interversion de son moi et du moi d'autrui. C'est ce que Santideva encore explique, au chapitre VIII du *Bodhicaryavatara* :

D'abord, qu'on réfléchisse mûrement à la similitude d'autrui et de soi-même : « Tous ayant les mêmes peines et les mêmes joies que moi, je dois les protéger comme moi-même. » Le corps, malgré la diversité des membres, est protégé comme un être unique : il doit en être ainsi de ce monde, où des êtres divers ont en commun la douleur et la joie...

En considérant qu'on est soi-même plein de défauts et que les autres sont des océans de qualités, on s'appliquera à rejeter sa personnalité et à adopter celle d'autrui.

On s'intéresse à ses membres comme parties de son corps : pourquoi pas aux hommes comme parties de l'humanité?

Celui qui veut sauver soi-même doit pratiquer le grand secret : l'interversion de moi et d'autrui ⁵⁶.

Alors, « ô merveille! si évidente que soit leur impassibilité à l'égard de leurs propres souffrances, mêmes grandes, les Bodhisattva compatissants sont affectés par la misère d'autrui, même petite ⁵⁷ ».

En face de tous ces témoignages, de ces textes dont quelques-uns sont si proches des nôtres,

n'est-on pas fondé à parler de la charité bouddhique, en un sens tout à fait analogue à celui dans lequel on parle de la charité chrétienne? Charité bouddhique et charité chrétienne ne devraient-elles pas, être mises sur le même rang?

« Charité » : c'est en effet le mot que choisissait Burnouf, le grand introducteur de l'Occident aux études bouddhiques, pour traduire *maitri*.

Il justifiait ainsi son choix : « Je n'hésite pas à traduire par *charité* le mot *maitri*, qui exprime non pas l'amitié ou le sentiment d'affection particulière qu'un homme éprouve pour un ou plusieurs de ses semblables, mais ce sentiment universel qui fait qu'on est bienveillant pour tous les hommes en général et toujours disposé à les secourir. Cette vertu, qui... est un des traits caractéristiques de la morale bouddhique, me paraît exprimée par le mot *maitri* ⁵⁸... » Edmond Laboulaye faisait écho à Burnouf : « Toutes les vertus, dit le moraliste bouddhiste, ont leur source dans la *maitri*, et ce mot ne peut être traduit que par charité et amour ⁵⁹. » En février 1862, méditant sur le Buddha, Alfred de Vigny écrivait dans son Journal : « La charité est l'âme de sa religion. » Beaucoup plus récemment, le Père Léon Wieger s'exprimait encore de manière analogue ⁶⁰. Taine ⁶¹, Renan, d'autres encore, ont affirmé que le bouddhisme était comme le christianisme une « religion de charité ». Amiel, dans son Journal intime, retient aussi le mot ⁶². Aux yeux de Renouvier, « le précepte souverain du bouddhisme » était « une loi d'amour absolu, de charité absolue,... exactement comme la loi évangélique ⁶³ »; et cette appréciation était d'ailleurs bien loin d'être dans sa pensée un éloge absolu; de part et d'autre, selon lui, les leçons d'amour « coulent de la même source de sentiment ⁶⁴ ». Pour Léon de Rosny, « le bouddhisme, comme le chris-

tianisme, est essentiellement une loi d'amour ⁶⁵ ». L'Allemand Pischel a essayé de le prouver en détail; c'est lui qui a attiré l'attention sur le beau passage de l'*Itivuttaka* que nous avons cité plus haut; au terme de son enquête, la « vertu cardinale » du bouddhisme lui paraît comparable en tout point à la « vertu cardinale » du christianisme ⁶⁶. Naguère, M. Henri Brocher ne voyait de l'une à l'autre qu'une seule différence, déjà fréquemment notée : dans la religion chrétienne, écrivait-il, la charité reste « contenue dans les limites de la raison et réservée à l'homme », tandis que dans le bouddhisme elle est « étendue à tous les êtres de la création et ne connaît plus aucune limite ⁶⁷ ».

Cependant, cette opinion n'est pas celle de tous. Rappelons ceux qui, avec Lehmann, n'aperçoivent que le côté négatif des préceptes bouddhiques, les réduisant tous pratiquement à l'ahimsa. D'autres, tel Oldenberg, suivi quelque temps par M. A. Foucher, estiment que la charité bouddhique est « essentiellement égoïste et uniquement occupée du salut personnel », qu'elle « a sa fin en soi-même et ne ressemble en rien à l'altruisme débordant que Taine avait imaginé ⁶⁸ ». Un tel jugement, il est vrai, leur est dicté par le fait qu'ils fondent toute leur étude sur les seuls textes hinayanistes. Le jugement de Keith est analogue. Malgré les premières apparences, nous croyons qu'il est plus objectif que celui de Burnouf et de ses imitateurs. Dans les premières décades qui ont suivi la découverte scientifique du bouddhisme, au siècle dernier, il était fatal qu'on fût surtout sensible aux analogies qui semblaient s'imposer tout d'abord entre les deux grandes religions, celle de l'Occident et celle de l'Orient. Les apologistes chrétiens eux-mêmes ne furent pas toujours exempts d'une tendance aux rapprochements illusoires. Mais une explora-

tion des sources moins incomplète et une plus patiente analyse devaient mettre de plus en plus en relief les caractéristiques essentielles, d'où ressortent les différences. A vrai dire, l'assimilation que faisait un Renouvrier, celle que font encore des auteurs plus récents, proviennent aussi, et souvent davantage, d'une méconnaissance de la nature exacte de la charité chrétienne ⁶⁹. Quoi qu'il en soit donc de l'usage du mot « charité » pour traduire « maitri » ou tel autre terme bouddhique, nous croyons que le fait d'assimiler, même avec quelques réserves, la charité bouddhique à la charité chrétienne, ne peut provenir que d'une méprise, ou tout au moins d'un grave défaut d'analyse. Même en la prenant dans ses formes les plus hautes, les plus admirables, la première diffère en son inspiration de la seconde. Elle répond à une autre idée. Elle tient une autre place, dans un autre système de salut. Leur comparaison un peu poussée ne peut que faire apparaître en son plein jour le génie différent des deux religions.

Avant de faire à ce sujet les réflexions décisives, trois remarques préliminaires seront utiles.

Premièrement, s'il y a tout lieu de penser que Sakyamuni, tel qu'on l'entrevoit à travers une légende tardive et surchargée, fut un être doux, bienveillant, compatissant et bienfaisant, il n'en est pas moins vrai que l'idéal de charité qui s'élabora dans le bouddhisme fut surtout le fruit de croyances dépourvues de tout fondement historique. Le Buddha, tel qu'on se mit à le dépeindre en ses existences antérieures, et les bodhisattva, sont des êtres de pure légende. Palis ou sanscrits, hinayanistes ou mahayanistes, les innombrables textes contenant leurs histoires merveilleuses sont également irréels. « On s'étonnerait, explique Paul Oltramare, que l'idée ne soit jamais venue aux

écrivains bouddhistes de prendre des exemples dans la vie réelle ou contemporaine si l'on ne savait que leur préoccupation fut de glorifier leurs grands saints, bien*moins que de faire de la morale en action ⁷⁰. »

Or — c'est la seconde remarque — ce caractère légendaire donne à l'idéal lui-même quelque chose d'irréel et de fantastique. Les traits racontés sont pleins d'exagérations ridicules. La plupart des récits sont puérils. L'ensemble est plus touchant que solide ⁷¹. L'Inde, a-t-on dit, « cette Grèce excessive ». La légende bouddhique confirme ce mot pour sa part. Elle tombe et s'embourbe dans « une ornière d'outrance » qui la rend souvent « d'une insipide fadeur ⁷² ». Elle est empreinte d'un humanisme souvent délicat, mais l'imagination indienne s'y est trop librement déployée. — Et il ne s'agit que d'imagination. Celle-ci veut faire « plus beau que nature », mais le monde qu'elle crée n'est qu'un monde de rêve... « On ne peut que sourire en voyant les efforts du Buddha pour convertir les serpents, les oiseaux, les vampires, les harpies et tous les êtres fantastiques » imaginés par l'Inde ⁷³. On admire comme une invention charmante, mais sans en être bien remué, sa manière de se faire tout à tous. Par exemple, « au moment où il traverse une plaine brûlante, des millions de deva et de génies accourent pour déployer un parasol au-dessus de sa tête : il se multiplie alors en autant de petits buddha qu'il y a de parasols, afin que tous aient la satisfaction de croire que leur offre pieuse a été acceptée. Il se trouve un jour devant une rivière infranchissable : des êtres bienveillants lui bâtissent instantanément plusieurs ponts; le Bienheureux se multiplie selon le nombre des ponts, et chacun s' imagine qu'il a passé sur le sien, à l'exclusion des autres... ⁷⁴ ».

Plus touchante, mais non moins puérile, sans humanité profonde, est la légende de Visvantara, ce jeune prince qui avait la passion de la charité. Cette légende célèbre, mise au théâtre, est le plus populaire des « mystères » tibétains ⁷⁵. Visvantara « possédait un éléphant blanc doué de la faculté magique de provoquer les pluies. Un monarque voisin, dont le pays est affligé de sécheresse, demande l'animal. Visvantara le donne. Ses concitoyens, furieux, exigent son châtimement. Le prince trop charitable doit partir pour l'exil, accompagné de son épouse Madri, qui a voulu partager son sort, et de leurs deux enfants. En route, deux brahmanes lui demandent les chevaux de son char : il les donne. Un troisième demande le char lui-même : il le donne. La famille exilée, au prix de mille souffrances, parvient enfin à la forêt choisie pour son séjour. Elle y vivra dans une hutte, en se nourrissant de racines et de fruits sauvages. Les arbres, émus de compassion, inclinent d'eux-mêmes leurs branches pour tendre leurs fruits aux deux fils de Visvantara et de Madri. Mais un nouveau brahmane surgit, et demande au père de lui donner ses enfants comme serviteurs. Malgré leur terreur, malgré sa propre désolation, il les donne. Le dieu Indra, déguisé en ascète, vient enfin lui demander sa femme à titre d'esclave : il la donne aussi ⁷⁶ ». Bien entendu, tout à la fin, Indra se fera connaître, et le héros de la charité recouvrera sa famille et ses biens. On conçoit l'attendrissement des lecteurs ou des spectateurs. Cependant, conclut Oltramare, « l'édification n'a rien gagné aux exagérations de la légende, à ce grossissement qui finit par rendre ridicules les traits les plus touchants de la doctrine ⁷⁷ ». Sans soulever encore un procès plus grave, nous pouvons retenir cette appréciation ⁷⁸.

Nous observerons aussi — troisième remarque —

que par ces excès mêmes, l'idéal que se forgeait l'imagination bouddhique se rendait, en outre, irréalisable. Déjà, dans les *Jataka*, nous voyons celui qui devait être un jour le Buddha Sakyamuni se faire manger par une tigresse si pressée par la faim qu'elle allait commettre l'énorme péché de dévorer ses petits; une autre fois, étant lièvre, il se rôtit lui-même, au profit d'un brahmane affamé, etc. « C'est très beau », note le Père Allo ⁷⁹, « il n'y a pas à dire, et nous n'en ferions peut-être pas autant. Toutefois ces traits-là paraissent choisis de telle manière qu'on ne soit pas mis facilement dans le cas d'avoir à les imiter ». Cependant, des exemples, « l'amour de l'énorme et le désir de la surenchère » ont passé dans les préceptes mêmes; nulle part ils n'éclatent autant que dans la prédication mahayanique des Paramita, gâtant l'idéal sublime qui s'y faisait jour. « Il ne suffit pas qu'un Bodhisattva soit charitable, vertueux, patient, etc.; on lui attribue d' « insatiables », d' « énormes » dispositions charitables, vertueuses, patientes. A chaque créature, il veut faire présent de personnes « aussi nombreuses que les sables du Gange », et les donner d'instant en instant, pendant des périodes « aussi nombreuses que les sables du Gange », etc. ⁸⁰ ». Un Bodhisattva, selon la loi commune, ne doit pas manger sans donner aux malheureux une part de ce qu'il a : cette règle a paru trop modeste à l'auteur du Ratnarasi. Celui-ci veut qu'il pense aux parasites de son corps, et se dise : « Il y a en moi quatre-vingt mille légions de vers; que ces animaux se réconfortent avec cette nourriture; pour le moment, je pourvois à leurs besoins avec de la viande; quand j'aurai atteint l'Illumination, ce sera avec le Dharma ⁸¹. »

Au reste, s'il s'agit d'un vrai Bodhisattva, il n'aura pas de peine à accomplir ses vœux les plus

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

énormes. Car les réalisations les plus merveilleuses ne seront pour lui que vulgaires exercices :

Le Bodhisattva du Corps de la Loi, en l'espace d'un instant, se transforme en d'innombrables corps et rend hommage aux Buddha des dix régions; en un instant, il peut créer d'immenses richesses et les donner aux êtres; accordant des sons élevés, modérés ou bas, il peut, en l'espace d'un instant, prêcher la Loi à tous; et le Bodhisattva poursuit ces exercices jusqu'à ce qu'il s'asseye sous l'arbre de l'Illumination. C'est par ces genres d'exercices que le Bodhisattva du Corps de la Loi pratique la perfection de la vertu du don (danaparamitaparipini) ⁸².

Devant de tels exemples, de tels préceptes, de telles fantasmagories, comment pouvait-on hausser jusqu'à eux la pratique réelle? Un seul moyen s'offrait au modeste bodhisattva de chair et d'os : le symbolisme ⁸³. Tous les actes de la vie courante, même les plus aisés, les plus vulgaires — ouvrir et fermer sa porte, s'asseoir, se lever, se coucher, se laver les mains ou se rincer la bouche — acquièrent une valeur immense, si on les fait en vue du bien « de tous les êtres ». Santideva dira par exemple : « La pensée de sacrifier à tous les êtres tout ce qu'on possède, et le fruit même de son sacrifice, voilà ce qu'on appelle la perfection de la charité; celle-ci est donc esprit, et rien d'autre. » C'est pousser un peu loin la morale de l'intention. Une telle perfection sera d'ailleurs assurée grâce à une pratique très simple : la pratique du *parinamana*, ou « effet en retour » (Ed. Chavannes) : « Toutes les bonnes actions diverses qu'on a accomplies, dans les trois manières d'agir (corps, parole, pensée), et même toutes sortes de mérites, tels que ceux de se repentir, exhorter ou demander, se réjouir en compagnie, on en fait revenir le bienfait sur toute la foule des êtres du Dharmadatu, pour que, tous

ensemble, ils aient l'intuition de la Bodhi ⁸⁴. » C'est ainsi que Vasubandhu déclare, à la fin de son savant *Traité de la démonstration de l'acte* : « Je veux utiliser mon mérite pour secourir les êtres : qu'ils obtiennent tous la pensée pure ⁸⁵ ! » Pratique excellente, certes, fondée sur un principe analogue à ce que nous appelons la « réversibilité des mérites » ; mais pratique dont l'abus peut dispenser de bien des héroïsmes, et même de bien des devoirs... Y a-t-il enfin plus de réalité dans le vœu que fait le Bodhisattva de renaître dans les « mauvaises destinées », et jusque dans le grand enfer Avici, pour en retirer les pécheurs ⁸⁶ ? Vœu héroïque ! D'autant plus que, selon l'une au moins des écoles du Grand Véhicule, jamais un jour ne doit venir où il n'y aurait plus ni grand Avici ni pécheurs ⁸⁷... Mais le zèle qui inspire un tel vœu est si grand, que la plongée dans l'Avici sera, pour celui qui s'y est résolu, « comme une promenade dans un lieu de plaisir ⁸⁸ ». Inutile de chercher à savoir au juste si ce zèle empêchera vraiment la douleur, ou s'il fera seulement trouver de la joie à souffrir : en vérité vraie, en vérité absolue, il est peu probable que notre Bodhisattva pénètre jamais dans aucun lieu redoutable. Car sa résolution de n'entrer jamais dans le nirvana tant que des pécheurs restent à délivrer, ne l'empêche pas d'être entré depuis toujours dans le « nirvana où l'on n'entre pas », si seulement il s'en est un jour rendu compte. Et peut-on véritablement entrer dans le grand Avici où l'on se plonge, quand on se trouve déjà plongé dans ce « nirvana où l'on n'entre pas » ?

... Le bouddhisme, a-t-on dit, voit dans l'existence un rêve. Lui-même, en tout cas, dans ce qu'il a de meilleur, ressemble trop à un rêve. « La parole est devenue chair » : voilà ce qu'un bouddhiste ne dira jamais. Face à ce débordement d'imagination

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

sublime, incapable de soutenir une pratique effective et constante, quelle grandeur simple et sobre, mais historique et ferme, dans la réalité de notre Sauveur disant : « Nul n'aime plus que celui qui meurt pour ses amis », et mourant sur une croix!

Les remarques qui précèdent ne touchent pas encore au fond de la question. L'essentiel, qui met entre charité bouddhique et charité chrétienne un abîme, c'est que, dans celle-ci, le prochain est aimé en lui-même, tandis que dans celle-là il n'en saurait être question. De part et d'autre, en effet, la charité consiste à aimer l'autre comme soi-même, au moins dans un premier temps. Mais, dans le bouddhisme, on ne peut aimer en soi-même un « moi » tout illusoire ou qu'il s'agit de détruire : comment dès lors aimerait-on vraiment le « moi » d'autrui? N'étant pas prise au sérieux, la personne d'autrui ne saurait faire l'objet d'un amour sérieux. « L'insignifiance de l'individu est pour le bouddhiste un axiome fondamental, comme pour le chrétien la valeur infinie de l'âme humaine. » Cette réflexion de Keyserling⁸⁹ veut appuyer un jugement par contraste où « l'amour agissant » du chrétien se trouve déprécié. Il n'en constate pas moins un fait exact, et capital. C'est pourquoi la bienveillance bouddhique, même lorsqu'elle se fait tendresse envers les créatures, est mal traduite par notre mot de charité. Elle reste essentiellement pitié, compassion, sous les réserves que nous dirons. Elle ne s'adresse pas, elle ne peut pas s'adresser à l'être même, mais seulement à sa misère physique ou morale. Or, cela ne saurait être dit de la charité chrétienne. Celle-ci « ne va pas seulement du riche au pauvre, ou du fort au faible, ou du savant à l'ignorant. Elle ne suppose par elle-même aucune tare, aucune indigence dans celui qu'elle atteint⁹⁰ ».

Et si le dévouement plein de tendresse envers les plus déshérités en constitue sur terre la forme la plus haute, c'est toujours à la condition que, par la façon même dont il s'exerce, ce dévouement proclame l'essentielle noblesse de tout homme et l'essentielle unité de la famille humaine. Certes, la pitié n'est point à exclure ⁹¹! Pour un chrétien, elle constitue « l'une des harmoniques de l'amour véritable en face du malheur »; mais elle n'en est pas l'essence, ni la source : « La pitié doit naître de l'amour, l'amour ne peut pas naître de la pitié ⁹². » Saint Augustin l'a dit admirablement : « Supprime les malheureux : c'en sera fait des œuvres de miséricorde. Le feu de l'amour s'éteindra-t-il donc ⁹³? »

Or, la tendresse bouddhique, même effective, même sublime, en demeure à la pitié. Et si elle se montre souvent tendresse véritablement humaine, c'est en dépit de la doctrine. Car l'individu, pour le bouddhisme, compte peu. Il compte si peu, que cette pitié sera déclarée d'autant plus parfaite qu'elle sera plus abstraite et plus générale, autrement dit, qu'elle sera moins humaine. Elle s'intéresse plutôt à la souffrance en général, qu'aux êtres souffrants en particulier. « Faites cesser la douleur », disait Sakyamuni à ses disciples. Cette douleur, il faut y voir plutôt le mal qu'est l'existence en soi — disons au moins, pour ne rien préjuger, l'existence sensible — avec tous les maux dont elle est la source, que les chagrins personnels des pauvres « agrégats » que nous sommes. Là-dessus, pas de différence entre les deux Véhicules. C'est bien ainsi qu'un Santideva, par exemple, comprend la chose : « Je dois, explique-t-il, combattre la douleur d'autrui, comme la mienne, parce qu'elle est douleur... Il n'y a pas de sujet de la douleur : qui donc pourrait avoir sa douleur? Toutes les douleurs sans distinction sont imper-

sonnelles : il faut les combattre en tant que douleurs. Pourquoi ces restrictions? ⁹⁴ » Traduction idéaliste d'une thèse partout dominante. Un tel raisonnement, dont le but est d'arracher l'homme à son égoïsme, de le faire lutter contre le mal qui atteint les autres aussi bien que contre celui qui l'atteint lui-même, empêche du même coup qu'on s'intéresse pour de bon à la douleur d'autrui. L'être souffrant n'existe pas plus que l'être malfaisant ou que l'être insultant. Ce qui permettrait de rester calme sous l'injure, sans avoir même à la pardonner ⁹⁵, permet aussi d'exercer la pitié, sans s'émouvoir d'aucune misère.

Seule cette manière d'entendre la pitié permet de la concilier avec l'idéal contemplatif que le Mahayana professe aussi bien que le Hinayana. L'objection, en effet, se présentait d'elle-même : chez le bodhisattva formé, l'exercice de la sollicitude envers autrui n'est-il pas incompatible avec cet état de sérénité ou de « quiétude atone », constituant le quatrième degré de dhyana, où il doit être installé? A quoi Kumarajiva répond : « Non, il n'y a pas incompatibilité. Car celui qui désire le bien des autres, les envisage non en eux-mêmes, dans le concret, mais dans l'abstrait. Il les considère en effet comme un mirage, comme un rêve, comme le reflet de la lune dans l'eau, comme l'écume des flots, comme l'écho d'un son, comme le sillage de l'oiseau qui a passé dans l'air ⁹⁶... »

Quelques historiens d'Occident font ici une méprise. Ayant bien vu que la pitié bouddhique ne s'arrêtait pas aux cas particuliers et qu'elle n'était point à confondre avec les mouvements d'une sensibilité facile, ils ont pris trop vite son caractère général pour une marque d'universalité; oubliant qu'il y a, du général à l'universel, toute la différence de l'abstrait au concret. Dès lors, dans

l'intention d'exalter cette pitié, quelques-uns la rapprochent de la charité chrétienne, dont ils discernent bien d'autre part le caractère universel; tandis que d'autres, estimant en vertu de la même méprise que la charité chrétienne, du moment qu'elle vise les êtres dans leur singularité, ne peut être que particulière, opposeraient volontiers à cette charité, jugée trop basse, les hauteurs métaphysiques où se tient la pitié du bouddhiste ⁹⁷... On sentira mieux encore quelle est ici la méprise, lorsqu'on aura vu, par la théorie mahayaniste des trois sortes de pitié, jusqu'à quel degré le bouddhisme pousse l'abstraction en ce domaine. Selon cette théorie, en effet, il ne suffit pas à la pitié d'être générale : il faut qu'elle arrive à être « vide ».

La première sorte de pitié a pour objet les êtres qui souffrent : c'est la *sattvalambana karuna*; pitié vulgaire, inférieure, entachée de l'erreur grossière qui croit à la réalité des êtres vivants. La deuxième sorte, plus relevée, a pour objet les sensations douloureuses elles-mêmes : c'est la *dharmalambana karuna*; celui qui l'éprouve sait que l'être n'existe pas, que seuls existent ses dharma ⁹⁸. Mais ce n'est là encore qu'une connaissance approchée. Car les sensations douloureuses n'existent pas par soi, ni en soi. Cette deuxième sorte de pitié comporte donc encore de l'avidya (nescience). Il en faut poser une troisième sorte : la pitié puré, la pitié qui n'a pas d'objet; c'est l'*analambana karuna*. Une vertu est d'autant plus haute qu'elle est, en ce sens, plus pure. La pitié parfaite, idéale, « la grande pitié » se déploiera donc, non pour l'amour des créatures, non pour le remède à la souffrance, mais, tout gratuitement, pour l'amour de la pitié ⁹⁹. Et dans ce degré suprême, de même qu'elle ne vise plus aucun être ni aucune réalité, elle n'est pas non plus le fait d'aucun sujet déterminé :

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

« Pour le penseur mahayaniste, la karuna est un facteur universel, mais nullement anthropomorphique ¹⁰⁰. » A cette condition seulement le don qu'elle inspire sera « pur ». Celui même qui se sacrifierait pour tous les êtres, sans préférences particulières, s'il croyait encore à l'existence réelle de ceux pour lesquels il se sacrifie ou à sa propre existence, ne ferait qu'un acte « mondain », qui ne le mènerait pas au but. Mais s'il sait qu'il n'y a « ni donateur, ni objet donné, ni bénéficiaire du don », alors le don qu'il fait « ne comporte pas d'abandon ». Il est enfin pur et parfait ¹⁰¹.

De là résultent deux autres caractères de la charité bouddhique, qui achèvent de la différencier de la charité chrétienne. Elle est une vertu provisoire, non une valeur absolue; un moyen, non une fin. Et par suite, l'enseignement dont elle fait l'objet est un enseignement exotérique, qui, en vérité absolue, ne correspond plus à rien.

Elle est une vertu provisoire. Autrement dit, elle fait encore partie de ce que les bouddhistes appellent « l'ordre mondain ». Ce n'est pas par elle que se définit le moins du monde l'être — ou le non-être — suprême, et elle n'entre pour rien dans la fin dernière. Ici, comme partout dans le bouddhisme, se fait sentir cruellement l'absence d'un Dieu réel, d'un Dieu Vivant, d'un Dieu de Charité.

Pour le chrétien, le commandement d'aimer Dieu est fondé sur l'amour de Dieu pour l'homme, et cet amour de Dieu pour l'homme exprime l'Être même de Dieu : *Deus est Caritas*. Or, le second commandement, l'amour du prochain, est fondé sur le premier; il est semblable au premier. Car l'homme a été fait à l'image de Dieu. Mais le premier, étant fondé sur Dieu même, est éternel : il ne définit pas seulement la voie, il indique déjà le terme; autant que moyen et précepte, il est but et récom-

pense. Ainsi du second commandement, qui lui est semblable. Par l'image divine qui est au fond de lui, tout homme participe en effet à l'éternité de Dieu. Sa ressemblance est ce qui fonde sa distinction, la solidité définitive de son être ¹⁰². *Solidabor in Te, Deus meus* ¹⁰³. La Vie éternelle comporte donc encore l'amour du prochain comme elle comporte l'amour de Dieu, indissolublement. La foi et l'espérance passeront, pour céder la place à la vue et à la possession; mais la charité ne passera pas ¹⁰⁴.

Or, dans le bouddhisme, rien de tel. Là où manque au fond de l'être cette solidité ontologique qui lui vient du Dieu créateur, là où l'on ne rencontre plus qu'agrégats sans consistance, il n'y a rien qui appelle et qui rende possible un amour définitif ¹⁰⁵. Tout altruisme, quelle qu'en soit la ferveur et quelles qu'en soient les colorations, n'est plus qu'un procédé pour se débarrasser du désir. Selon une comparaison peu noble, mais expressive, « une purge doit servir à évacuer, mais elle doit être aussi évacuée elle-même, autrement elle serait plus nuisible qu'utile ¹⁰⁶ ». La charité est cette purge. En d'autres termes elle fait partie de la technique du détachement. Cela est vrai à l'évidence pour la simple *maitri* du Petit Véhicule. Ce l'est encore pour le *dana* et pour la *karuna* de l'un et de l'autre. Max Scheler l'avait bien discerné :

...Si le *Buddha* attache à l'amour une valeur positive, c'est uniquement parce qu'il est une « rédemption du cœur », et non une source d'inspiration positive, et parce que, tout en ayant pour effet « accidentel » des actes secourables et charitables, il représente une technique qui permet à l'homme de surmonter son moi individuel enfermé en lui-même, et, au degré d'absorption le plus élevé, de s'affranchir de son

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

individualité et de sa personne en général. Ce que le Buddha apprécie dans l'amour et dans les techniques qui s'y attachent, c'est le point de départ qu'il fournit, non le but vers lequel il conduit. Autrement dit, il n'apprécie dans l'amour que le détachement de soi-même qu'il comporte, la négation de soi-même, l'abandon de soi-même : autant de manifestations auxquelles les autres modes d'être fournissent seulement des « prétextes » exemplaires ¹⁰⁷.

Même de l'altruisme mahayaniste le plus ardent, il faut dire avec le même auteur qu'il est encore, malgré tout, « d'ordre individuel, voire solipsiste, parce que cet amour tire son sens, non des efforts faits par celui qui aime en vue de rehausser et d'affermir la valeur de celui qui est aimé, mais (des efforts en vue) de l'annihilation, de la suppression de la réalité et du mode d'être de celui qui aime ». A peine exagérée est donc la formule de M. Marcel Granet, disant que la charité bouddhique consiste à « se débarrasser au profit d'autrui de toutes les vanités mondaines qui s'opposent au salut ¹⁰⁸ », ce qui est, au fond, lui rendre un mauvais service. Le jeune prince Visvantara, futur Buddha Sakyamuni, se libère assurément de liens terrestres redoutables lorsqu'il abandonne successivement à ceux qui les convoitent ses biens, ses enfants et sa femme : mais il faut plaindre ses obligés...

La charité n'est pas la seule vertu qui aide à tuer le désir en vue de l'« extinction » du moi. Son caractère utilitaire et provisoire est mis en relief par la place qui lui est assignée dans la liste des *Paramita* ou Perfections. La scolastique mahayaniste compte six *Paramita*, « qui sont tout le Grand Véhicule en abrégé » : dana (don), ciba (moralité), ksanti (patience), virya (énergie), samadhi (extase), prajna (sagesse). Leur ordre est significatif. Écoutons Asanga lui-même nous le commenter ¹⁰⁹ :

Le Bodhisattva s'emploie d'abord au sens d'autrui par les trois premières Paramita : de don, en faisant des libéralités; de morale, en ne faisant pas de mal; de patience, en tolérant. Puis il accomplit son sens propre au moyen des trois Paramita suivantes : se basant sur l'Energie, il conduit sa pensée en Extase et la délivre par la Sapience...

Les six Paramita sont énoncées dans cet ordre, parce que c'est dans cet ordre qu'elles se produisent l'une l'autre, qu'elles sont de plus en plus hautes et de plus en plus subtiles...

C'est dans cet ordre qu'elles se produisent : étant sans regard pour la fortune, le Bodhisattva s'engage dans la morale, etc. C'est dans cet ordre qu'elles sont de plus en plus hautes : la morale est plus haute que le don, etc. C'est dans cet ordre qu'elles sont de plus en plus subtiles : le don est en effet grossier, etc.

Cet ordre des Paramita se retrouve partout le même. Tel il est dans les recueils de contes édifiants, comme le *Lieou tou tsi king* de Seng-houei († 280), traduit par Edouard Chavannes¹¹⁰. Tel déjà dans le *Cariya pitaka*, collection palie de *Jataka*¹¹¹. Tel encore dans le grand *Traité* de Nagarjuna. Nous ne voyons pas que, d'un autre point de vue, comme a tenté de l'établir M. Jean Thamar¹¹², on puisse envisager un « ordre hiérarchique » selon lequel le dana viendrait en quatrième lieu, immédiatement avant le dhyana et la prajna, comme une « vertu éminemment médiatrice », ce qui d'ailleurs n'affecterait en rien l'opposition de valeur partout maintenue entre le « don » et la « sagesse ». Qu'il s'agisse du « don mondain » ou du « don supra-mondain », c'est sans doute « un fruit merveilleux, aimé des dieux et des hommes »; à mesure qu'il est pratiqué, « les passions diminuent », et c'est en cela qu'il exprime « la première condition du nirvana ». Mais il n'en est jamais,

en effet, que la première et plus lointaine condition. Et Candrakirti prend soin de nous avertir que le dana, comme les vertus qui lui font suite, n'est jamais Paramita qu'en un sens relatif, le mot ne se disant au sens propre que de la prajna ¹¹³. Sans doute aussi, Nagarjuna, après d'autres, nous montre bien Sakyamuni produisant à l'endroit de ceux qui s'égarent une pensée de grande bienveillance (mahamaitrisitta) et les saisissant par la main de sa grande compassion (mahakarunahasta) pour les introduire dans la destinée des Buddha ¹¹⁴. Mais cela n'infirme pas non plus la signification du fait que nous relevons ici. Car il nous est ensuite spécifié que cette double disposition n'est point à confondre avec un sentiment humain : celui qui l'exerce n'éprouve en effet « ni aversion ni affection pour personne ¹¹⁵ »; et tandis que Jésus-Christ meurt dans un acte indépassable d'amour, les meilleurs actes charitables que la légende prête au Buddha ne sont pas jugés dignes de figurer dans sa dernière existence ¹¹⁶.

Il y a dans la doctrine des Yogacara une double théorie, qui pourrait faire illusion à ce sujet. D'une part, en effet, les Yogacara nous disent que les Buddha attirent à eux les êtres, qu'ils s'emploient à les faire « mûrir » jusqu'à les rendre capables d'atteindre la buddhité. Et d'autre part ils ajoutent que, sans attendre l'achèvement de cette « maturation », les Buddha procurent aux êtres un avant-goût de la suprême félicité en se manifestant à eux par leur sambhogakaya. Mais en réalité, ces deux théories ne rappellent en rien le Dieu chrétien de charité.

La première évoquerait plutôt le Dieu d'Aristote, dieu immobile et sans amour, auquel tous les êtres sont suspendus par le désir. En effet, selon l'explication d'Asanga, « les Buddha ne se disent pas réelle-

ment : en voici un qui est mûr pour moi, en voici un que j'ai à pousser en maturité; mais c'est la multitude des êtres qui, sans aucun Opérant, va en avant vers la permaturation, en tous lieux, de partout ». Et ces Buddha eux-mêmes n'ont d'ailleurs pas d'être propre : simples aspects de l'impersonnelle et insubstantielle buddhité, qui les absorbe tous en leur unique Dharmakaya ¹¹⁷. Quant à la deuxième théorie, c'est la divinité de Spinoza, ou de tout panthéisme qu'elle évoque : un Absolu qui a besoin des êtres relatifs pour arriver à la conscience de soi, et dont la manifestation qu'il fait de lui-même à ces êtres relatifs n'est donc l'effet d'aucune charité : à la racine de la charité, il y a nécessairement l'indépendance. Si les Buddha ne se contentent pas de leur dharmakaya dans lequel ils ne font qu'un, s'ils se manifestent aux Bodhisattava par le truchement de leurs sambhogakaya, c'est qu'ils y sont intéressés. « Ni le soleil, ni la lune, ni la surface de l'eau comparable à un miroir, ni la lumière, ne sont conscients d'eux-mêmes; mais quand ces trois choses sont mises en relation, il se produit une image » (*Suvarna prabhasa sutra*). « Qu'est-ce à dire, commente M. Masson-Oursel, sinon que le dharmakaya, symbolisé par l'astre, ne peut jouir de lui-même que s'il se reflète en des êtres non pas absolument, mais relativement différents de lui, les Bodhisattva, représentés dans cet exemple par la masse liquide; et que l'intermédiaire unissant les deux termes, c'est le sambhogakaya, ici figuré par la lumière : métaphore d'autant plus heureuse qu'il est réellement, sous un certain aspect, une sorte de météore... Spinoza, traitant avec d'autres concepts un problème semblable, déclarera d'une façon analogue que dans l'amour intellectuel de Dieu, l'amour de l'homme pour Dieu, l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

de Dieu pour lui-même ne font qu'un ¹¹⁸. » Mais il n'est plus question alors d'un amour de charité... ¹¹⁹

On pourrait encore, à première vue, croire apercevoir dans le bouddhisme l'analogue de l'amour chrétien du prochain fondé sur l'amour de Dieu et de la doctrine chrétienne de l'image de Dieu dans l'homme. Voici en effet ce qu'on lit dans le *Bodhi-caryavatara* de Santideva :

Les créatures sont semblables aux Buddha en ce qu'elles possèdent une parcelle des vertus d'un Buddha...

Cette parcelle insigne, elle est présente chez les créatures; c'est en raison de cette présence que les créatures doivent être honorées ¹²⁰.

Mais cela n'est vrai que sous le commun dénominateur de la vérité relative, de l'optique superficielle et de la pratique provisoire. L'irréalité des Buddha en vérité absolue, affecte d'un signe irréel l'amour du prochain fondé sur leur amour.

Cette remarque nous introduit au dernier caractère que nous avons à relever. Etant provisoire et non définitive, demeurant moyen extrinsèque à la fin recherchée, la charité bouddhique s'évanouit fatalement si l'on se place au point de la vérité absolue. Son enseignement aura donc toujours quelque chose d'exotérique; nous dirions, s'il s'agissait d'une doctrine sur Dieu : quelque chose d'anthropomorphe. Ici encore, le contraste est frappant avec la charité chrétienne. C'est dans sa révélation la plus haute que Dieu se fait connaître comme Amour, et les docteurs chrétiens n'ont pas craint d'évoquer à ce sujet les sentiments les plus humains, plutôt que de laisser échapper le réalisme de cette révélation ¹²¹. En lisant l'Évangile, nous voyons que le précepte de la charité fraternelle est l'enseignement suprême : Jésus y insiste à la fin de sa vie terrestre, il le laisse en testament à ses amis.

Tous ses disciples noteront à sa suite l'importance hors pair de cette charité; l'ascèse et la mystique des moines les plus détachés de la terre y sera tout entière ordonnée ¹²². Au contraire, si nous ouvrons ensuite les Ecritures bouddhiques, voici par exemple ce que nous trouvons dans l'histoire de Yasa, ce jeune homme de Bénarès qui, dégoûté d'une vie de plaisirs, était venu se mettre à l'école du Buddha :

Lorsque Yasa fut assis près de lui, le Bienheureux lui donna l'enseignement graduel : c'est-à-dire qu'il l'instruisit d'abord sur la charité (dana), sur la morale (sila) et sur les récompenses célestes (svara-ga); puis sur la misère, la vanité et la souillure des désirs, et sur le bonheur que procure le renoncement aux désirs ¹²³.

Et une fois que Yasa, par la méditation de ces vérités, se fut rendu capable d'en comprendre davantage, Sakyamuni lui prêcha « l'enseignement spécial aux Buddha », qui ne comporte plus rien, même pour commencer, sur la charité ¹²⁴.

Ce trait des Ecritures est souligné par les docteurs. « On prêche la libéralité aux humbles, écrira Aryadeva ¹²⁵, les vœux aux esprits moyens, le vide aux meilleurs. » En effet, comme le Christ — et bien davantage — « le Buddha prêche la Loi selon les besoins des êtres ¹²⁶ ». Le principe de l'« économie » tient donc dans la prédication bouddhique une grande place, comme dans la révélation chrétienne, et davantage ¹²⁷. Mais les valeurs y sont inversées.

Le Bodhisattva s'exerce, en résumé, à une double perfection : la perfection du don et la perfection de la science : Danaparamita et Prajnaparamita. Ce sont, nous l'avons vu, la première et la dernière des six Paramita graduées. Mais la première n'est pas seulement, suivant l'exemple donné par le

Buddha lui-même, toute subordonnée à la dernière, qui seule est la « matrice de la buddhité » (*Tathagatagarbha*); elle s'absorbe en elle et disparaît. Car la charité n'avait de valeur qu'au point de vue de la vérité relative. Il lui fallait comme support cette « imagination particulière qui fait apparaître les caractères relatifs » comme certaines maladies des yeux font apparaître des mouches ¹²⁸. Elle supposait donc encore, même purifiée, une illusion. Illusion non nuisible sans doute, illusion vraiment utile, mais qui devait être enfin dissipée pour faire place à la constatation du Vide et à l'indifférence absolue qui résulte de cette constatation. En vérité vraie, pour qui atteint la perfection de la science, il n'y a plus sympathie ni antipathie d'aucune sorte; ce sont là également deux « troubles » à jamais exorcisés. « Le bien et le mal, sa mère ou une prostituée, sont identiques à ses yeux. » Tous les dharma sont égaux, tout est également vide ¹²⁹.

Nous ne nous étonnerons donc pas de voir que la méditation classique dite « des quatre sentiments sublimes », telle que la donne par exemple le *Mahāsudassanasutta*, part de l'amour comme d'un premier tremplin pour parvenir, par la pitié puis la joie, à la sérénité. Nous ne nous étonnerons pas non plus de voir Nagarjuna, l'auteur de cette première grande Somme du Mahayana qu'est le *Mahāprajnaparamitasāstra*, déclarer que « sans la Prajnaparamita, le Danaparamita se classerait parmi les dharma périssables du monde, ou », ce qui n'est guère moins méprisant dans la bouche d'un apôtre du Grand Véhicule, « aboutirait tout juste au Parinirvana des Arhat et des Pratyekabuddha ¹³⁰ ». Ni de voir Asanga terminer son célèbre ouvrage, le *Mahayanasutralamkara*, par deux chapitres sur « la conduite et l'arrêt », où il chante, après la Compassion du Buddha, l'état d'indifférence où

il est définitivement installé, « sans prise, sans défaut, sans trouble ¹³¹ ». Ni d'entendre Santideva, le chantré sublime de la charité bodhisattvique, changer subitement d'accent. Les textes cités plus haut du *Bodhicaryavatara* étaient empruntés aux premiers chants. Voici, qu'au chant IX, consacré à la Sagesse, les accents charitables se taisent, et l'illusionnisme universel est dénoncé. La charité faisait partie du monde des apparences : désormais le bodhisattva s'accoutume au seul monde « réel », celui de l'universelle Vacuité. « Tout ce cortège de vertus » que déroulaient les huit premiers chants « a pour but la Sagesse, a dit le Saint ». Seule la Sagesse fera cesser la douleur. Mais pour l'obtenir il faut comprendre qu'il y a deux vérités : la vérité enveloppée et la vérité absolue, à quoi correspondent deux sortes d'hommes : l'homme ordinaire et le contemplatif. La Sagesse du contemplatif est acquise par une initiation subtile à la doctrine de la Vacuité. Santideva s'y emploie, puis il fait un bref retour sur la première étape, pour en donner l'explication :

De même que la tige du bananier, décomposée en ses parties, n'existe pas, de même le Moi, poursuivi avec critique, est reconnu comme un pur néant. — Si l'individu n'existe pas, sur quoi s'exercera la compassion? — Il est imaginé par une illusion qu'on adopte en vue du but à atteindre. — Le but de qui, puisque l'individu n'existe pas? — Il est vrai que l'effort procède de l'illusion; mais, comme elle a pour but l'apaisement de la douleur, l'illusion du but n'est pas interdite ¹³².

Il faut néanmoins apprendre, le moment venu, à nous en dégager :

Les destinées des êtres sont pareilles à un rêve... Comprenons, mes frères, que tout est vide, comme l'espace ¹³³.

De même que, dans son aspiration au nirvana, le bouddhisme a, malgré ses négations, quelquefois pressenti le vrai Dieu, ainsi dans les désirs apostoliques dont le Mahayana porte tant de traces, il a pressenti la vraie Charité. En ce qu'elle offre de meilleur, disons donc que la charité bouddhique ressemble à la charité chrétienne comme le rêve à la réalité ¹³⁴. Les grands Bodhisattva secourables sont comme des préfigurations lointaines, flottantes, irréelles du Christ. Ce ne sont pas des êtres de chair, comme les saints de l'Eglise. Mais le seul fait de les avoir conçus en rêve est chose déjà trop noble et trop profonde pour ne pas emporter l'admiration. Méditant devant le « Beau Bodhisattva » de la caverne d'Ajanta, M. Philippe Stern nous fait observer que deux pôles semblent se joindre sur ce visage, où transparaît une âme « à la fois offerte et rétractée » : « la paix infinie, retranchée du monde et du bruit dans un recueillement en plénitude, uni et ne faisant qu'un avec la charité, la compassion pour l'univers entier. Par ces deux pôles, le Bodhisattva tout ensemble se renferme sur soi, dans un calme infini, en s'isolant pour atteindre au plus profond qui le dépasse, et s'ouvre vers le dehors en épanchement, en don vers tous ¹³⁵. » Description idéalisée? Non pas. Mais, nous ne pouvons l'oublier, c'est la description d'un rêve.

La maitri, telle qu'elle apparaît dans la réalité de l'histoire et des relations humaines, est une vertu plus tempérée. Ce n'en est pas moins une vertu d'un grand charme. La bienveillance et la douceur bouddhiques sont supérieures à certaines formes de zèle et de « charité » trop indiscrettes ou trop entreprenantes. L'une des faiblesses de l'humanisme qui en procède est cependant qu'elles n'ont pas et ne peuvent pas avoir pour fondement le respect de la personnalité d'autrui ¹³⁶. Plus pro-

fondément peut-être, il faut leur reprocher de ne comprendre ni la force et l'intransigeance de l'amour, ni la nature profonde du « don total et mystérieux de soi ». Il faut leur reprocher aussi de n'être pas à base de justice. Les critiques adressées de ce point de vue à la charité chrétienne provenaient d'une incompréhension; mais contre la charité bouddhique, elles portent réellement ¹³⁷.

Amour sans réelle affection, la maitri devient cependant comme affective dans la karuna, et à son tour, la karuna devient effective dans le dana. Selon quelle mesure, nous avons essayé de le dire. Mais plus la charité se réalise ainsi, plus elle se réduit au rôle d'un moyen. Le dana n'est jamais que provisoire : sous ses formes les plus sublimes il n'est encore qu'une aumône. Quant à la karuna, elle tend à l'abstraction et à la gratuité : c'est en fin de compte une pitié sans objet. La maitri enfin, dans sa perfection même, garde quelque chose de cérébral et son sourire n'est pas sans réticence. Au terme, nonobstant tout ce qu'on peut dire du sambhoga ¹³⁸, il n'y a point de charité unitive, il n'y a point de réciprocité, et il ne peut y en avoir : parce qu'il n'y a point d'êtres pour se donner l'un à l'autre. L'unité n'est atteinte que par l'impersonnalité.

Pas plus que le nirvana bouddhique n'est le néant, comme beaucoup d'Occidentaux l'ont cru, il est donc vrai que la maitri, avec son cortège de vertus altruistes, n'est pas une qualité purement négative. Les fruits admirables qu'elle a portés en témoignent. « Il faut songer, dit M. René Grousset ¹³⁹, aux dures civilisations précolombiennes de l'Amérique du Nord où, du commencement à la fin, on chercherait vainement un sourire d'humanité, un souffle de tendresse, pour comprendre ce que l'Asie doit au sermon de Bénarès ». Et c'est pourquoi sans doute

LA CHARITÉ BOUDDHIQUE

le même auteur, quoique très averti des nuances doctrinales, n'hésite pas à parler aujourd'hui, comme faisait Burnouf, de « la charité bouddhique ¹⁴⁰ ». Toutefois, pas plus dans le cas de la maitri que dans celui du nirvana, la valeur positive ne parvient à se dégager pour s'affirmer en plénitude ¹⁴¹. Si le Christ vient allumer ici-bas l'incendie de l'amour, le Buddha veut seulement éteindre « le feu de la haine, de la soif et de l'ignorance » (*Mahavagga*). Si le point culminant du monde et de l'histoire est, pour les chrétiens, le Calvaire, le centre de l'univers bouddhique est l'Arbre de Bodhi-Gaya : l'Arbre de la Bodhi et l'Arbre de la Croix, tous deux « Piliers cosmiques », sont faits d'une essence différente. Au raffinement des spéculations chrétiennes sur l'amour — que l'on songe à saint Augustin, à saint Bernard, à Fénelon... — répond dans le bouddhisme du Grand Véhicule, avec une subtilité plus aiguisée encore, le raffinement des spéculations sur le Vide, — et sur la « Vacuité du Vide ¹⁴² » :

La Vacuité est comme l'espace du ciel

Où l'on verrait tout ce qui apparaîtrait...

Quoi que ce soit qui s'y montre,

N'y pas croire et le laisser échapper :

Ceci est la règle donnée

Pour tenir la Bodhi dans sa main...,

L'apparence ne masquant pas la Vacuité,

La Vacuité ne supprimant pas l'apparence.. ¹⁴³

Qu'on ne cherche point à rendre compte de ces oppositions uniquement par des différences de point de vue ou de profondeur dans la critique de la connaissance. Les penseurs chrétiens n'ont pas tous manqué de hardiesse dans le rejet des apparences ni dans l'établissement méthodique d'une « théologie négative ». Les plus classiques et les plus autorisés d'entre eux sont au contraire souvent les

plus hardis. Dans le christianisme, cependant, toujours l'affirmation triomphe. S'il n'en va pas de même dans le bouddhisme, c'est qu'il y manque l'unique Fondement : Dieu, Amour créateur. Toute l'insuffisance — toute la fausseté — de la religion bouddhique vient d'abord de là. L'échec de cette immense aventure, l'enlisement de ce « radeau » géant qui embarqua pour la Délivrance la moitié de l'humanité vient de ce que le Buddha n'a pas su, par-delà les divinités de la mythologie ou de l'animisme vulgaire, découvrir le Visage du Dieu de Charité.

La Loi qu'il a cru découvrir — « loi profonde, difficile à sonder, difficile à connaître ¹⁴⁴ » — est encore elle-même illusion. Il n'a pas prononcé la parole libératrice. Nous ne lui serons pourtant pas sévères. Plus que tout autre homme peut-être, il a réalisé le problème de la destinée humaine. Plus que tout autre, il a mené à bien toute une *pars purificans* dont les chrétiens eux-mêmes lui peuvent être reconnaissants. Il a écarté les voies trompeuses, toujours tentantes, de la superstition, de l'ascèse mécanique, de la gnose. Il a vu la nécessité, par-delà la mort aux sens, du dépouillement spirituel. Sans doute il a manqué son but. Sans le « plein » de la charité, nul ne réalisera jamais le « vide » du détachement. Sans le *oui*, qui ne peut être qu'une réponse, le *non* indispensable ne peut être définitivement prononcé. « Ce n'est point par soi-même qu'on sort de soi ¹⁴⁵ ». Mais si la doctrine du Buddha, malgré des accents de profonde humanité, est d'une rigueur inhumaine, et si, comme l'histoire l'a surabondamment montré, elle était fatalement sujette aux corruptions les plus graves, elle n'en apparaît pas moins profonde, logique, presque inévitable, tant que manque l'Idée personnelle, la Parole divine — Jésus-Christ — dont aujourd'hui nous vivons.



CHAPITRE DEUXIÈME

DEUX ARBRES COSMIQUES

Le célèbre stupa bouddhique de Sanchi est le seul ensemble monumental bien conservé de l'Inde antique. Peut-être le doit-il à son éloignement des grandes routes d'invasion suivies jadis par l'Islam. Les sculptures de ses quatre portails (*torana*), aux quatre points cardinaux, constituent un document extrêmement précieux pour la connaissance de l'ancien bouddhisme. Seule retiendra ici notre attention la face externe du pilier gauche du torana nord.

Elle porte un très curieux motif. En haut, un vardhamana — constitué par la réunion d'un cakra (cercle) et d'un trisula (trident) — que surmonte un chattra (parasol royal) de dimensions réduites. Au centre, une série de petites palmes disposées de part et d'autre comme le long d'un tronc vertical, et portant suspendues des guirlandes de pierres précieuses. Tout au bas, deux paduka (plantes de pied), marqués chacun d'un cakra ¹. L'interprétation générale n'en est pas douteuse : c'est là une représentation figurée du Buddha. Remarquable que les pieds ne sont pas vus de face, mais qu'il s'agit plutôt d'une empreinte, d'une trace,

DEUX ARBRES COSMIQUES

M. Gilbert Combaz estime qu'on pourrait y voir un symbole de « la voie à suivre » : « nous aurions ainsi l'expression du *Dhammapada*, de la voie du Dharma. » Cependant, lui-même ne s'arrête pas à cette interprétation : c'est qu'en effet les pieds ne sont pas seuls; tout l'ensemble suggère inévitablement qu'un personnage est ici figuré.

Non pas d'ailleurs un simple personnage. Non pas le Buddha Sakyamuni dans sa pure individualité, même magnifiée par l'attribut royal du chattra. Au cakra qui figure sa tête est joint le trisula : « triple joyau », emblème du bouddhisme total en ses trois éléments, Buddha, Dharma, Sangha. Amplifié de la sorte, notre personnage au tronc de palmes et de bijoux peut recevoir encore deux identifications nouvelles, qui s'ajoutent l'une à l'autre pour former un symbole unique et complexe. D'une part, en effet, ce monument est un pilier, et le pilier surmonté d'un cakra, c'est-à-dire d'un disque solaire, est sans aucun doute le pilier cosmique, centre des quatre orient, axe du soleil à son zénith, soutien de l'univers, dont la base repose sur la terre tandis que le faite touche au sommet du ciel. D'autre part, non moins certainement, ce pilier est un arbre : arbre sacré, arbre de vie, symbole de la fertilité universelle et de toute véritable richesse. Ainsi cette sculpture du torana nord de Sanchi nous offre, unis jusqu'à l'identification, un homme, un arbre, un pilier. Considéré dans son essence suprême, le Buddha est en même temps le pilier cosmique et l'arbre de vie ².

On sait la lumière qu'un Emile Mâle a projetée sur l'iconographie de nos églises romanes ou gothiques en les commentant par les écrits qui l'ont inspirée. Or, il se trouve qu'un des textes les plus aptes à commenter notre sculpture bouddhique est encore un texte chrétien. C'est un passage d'une

homélie sur la Pâque, qui figure parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome. Le R. P. Charles Martin, qui l'a longuement étudiée, y reconnaîtrait volontiers le traité de saint Hippolyte sur la Pâque, dont Eusèbe fait mention dans son *Histoire ecclésiastique*. Cette attribution a été récemment contestée, par Dom Connolly d'abord, puis par M. Pierre Nautin, pour des raisons qui semblent solides³. Voici en tout cas la traduction du passage qui nous intéresse. Il s'agit de la croix :

Ce bois m'appartient pour mon salut... Je m'affermis en ses racines, je m'étends sous ses branches... Sous son ombre j'ai planté ma tente... Ses fruits me procurent une jouissance parfaite... Cet arbre monte de la terre aux cieux. Plante immortelle, il se dresse au centre du ciel et de la terre : ferme soutien de l'univers, lien de toutes choses, support de toute la terre habitée, entrelacement cosmique, comprenant en soi toute la bigarrure de la nature humaine. Fixé par les clous invisibles de l'Esprit, pour ne point vaciller dans son ajustement au divin, touchant le ciel du sommet de sa tête, affermissant la terre de ses pieds, et, dans l'espace entre ciel et terre, étreignant l'esprit nombreux de l'air de ses mains incommensurables⁴...

On remarquera comment la croix est ici d'abord assimilée à un arbre, puis à un support cosmique, enfin au Crucifié lui-même. Ces assimilations ne sont pas discontinues : elles se totalisent. Ainsi c'est le Christ lui-même qui, sur sa croix, est pour nous l'arbre de vie et de délices, en même temps que pour tout l'univers il est le nœud et le soutien. *Ego sum Vita... Omnia in. Ipso constant.*

Ni l'image du pilier de Sanchi dans le bouddhisme, ni dans le christianisme le développement de notre homéliste ne sont des $\alpha\pi\alpha\chi$. De part et d'autre une

DEUX ARBRES COSMIQUES

série de conceptions et de représentations analogues nous aideraient, au besoin, à les mieux comprendre.

Nombreux sont, dans le bouddhisme, les piliers de portails donnant accès aux stupa, que surmonte un cakra ou un trisula. Ainsi à Barhut, à Mathura, en divers sites du Gandhara, etc. ⁵. D'autre part, dans le *Lotus de la Bonne Loi* ⁶, les Buddha seront dits « semblables à des colonnes d'or » (suvarnayupa). Les stupa eux-mêmes, qui sont symboliquement des tombeaux ou plutôt des reliquaires du Buddha, sont aussi davantage : de véritables « personnes funéraires du Buddha », de véritables « corps substitués du Buddha ». (C'est pourquoi ils peuvent sans inconvénient être vides, c'est-à-dire, pratiquement, pleins, sans chambre de reliques.) Ils sont censés contenir un pilier. Celui-ci émerge à leur sommet, avec sa harmika et ses parasols. Or cette harmika, demeure des dieux, est au sommet du mont Meru (ou Sumeru), ou montagne cosmique, qui s'élève au centre de la Terre; elle est disposée en gradins, à l'intérieur du stupa, autour de l'axe formé par le pilier. La chambre secrète qui contient le Buddha lui-même par le truchement de quelques reliques, contient donc aussi — et c'est la même chose — le Pilier cosmique. Elle contient en même temps — et c'est encore la même chose — l'Arbre cosmique, qui selon les idées bouddhistes est essentiellement arbre de connaissance, d'illumination, d'omniscience. C'est ce que nous dit un texte du *Mahavamsa* ⁷, racontant l'installation de cet arbre, fait d'or et de pierreries, au centre d'un mahastupa. Au Népal, certaines harmika sont ornées d'yeux : ce sont les yeux de l'Adi-Buddha, dont la tête se confond avec le sommet du pilier. En certaines régions de l'Indo-Chine, on voit des yeux figurés sur les stupa eux-mêmes ⁸. Ainsi l'architecture

bouddhique nous offre le même symbole que, tout à l'heure, la sculpture. Symbole plus parlant encore dans les régions d'Extrême Orient, où le dôme du stupa est supprimé, laissant à nu, pour ainsi dire, son anatomie interne, son squelette; la « voûte céleste » qui enveloppait le monde ayant disparu, seul demeure l'axe, le pilier central, avec ses gradins ou ses étages en parasols.

On sait aussi que Sakyamuni eut son illumination tandis qu'il méditait sous un figuier (asvattha), après avoir absorbé la nourriture reçue de Sujata dans un bol d'or. Ce « Figuier unique » (eka asvattha) dont les monastères bouddhistes se font un devoir et un orgueil, aujourd'hui encore, de cultiver un rejeton, cet « Arbre de la Bodhi » représente le Buddha lui-même, au même titre que le stupa ou le cakra. Nombreux sont les Asvattha dans l'art des premiers siècles. Sans doute, même quand Sakyamuni n'est pas encore directement représenté sous forme humaine, ces arbres sont souvent déjà distincts de lui: à Bharut, par exemple, à Amaravati, on voit au-devant de l'arbre un autel, ou un trône, et sur le sol des empreintes de pieds. Formes de transition, en attendant qu'il ne reste plus de l'arbre, dans les productions des dernières écoles bouddhiques indiennes, qu'un peu de feuillage ornant l'aurole du Buddha. Mais dans les monuments les plus anciens, la dissociation n'est pas encore effectuée sinon de manière toute virtuelle. Certains Asvattha, ornés à profusion de fleurettes et de guirlandes, sont parés de bijoux et surmontés d'un parasol, insignes de la puissance royale qui est celle du Buddha vainqueur, et c'est bien un substitut direct du Buddha que l'empereur Asoka trouvait dans ces arbres. Lorsqu'on voudra justifier, plus tard, la substitution de la forme humaine à celle de l'Asvattha, on imaginera cet ordre donné par Sakya-

DEUX ARBRES COSMIQUES

muni à son disciple Sariputra, qui lui demandait sous quelle forme on pourrait le vénérer après son parinirvana : « O Sariputra, quand je serai parti, mon image devra être taillée selon les dimensions d'un figuier ¹⁰ ». Dans le *Mahasukhavativyuha* — l'un des ouvrages qui sont à la base de l'amidisme ¹¹ — puis dans le *Lotus de la Bonne Loi*, texte fondamental du Grand Véhicule ¹², ceux qui marchent à la suite des Buddha dans la voie de l'illumination sont comparés à des arbres, petits ou grands. La Sukhavati, qui est la « Terre pure », le Paradis du Buddha Amitayus (ou Amitabha), est remplie d'arbres précieux, faits de pierres et de gemmes, qui représentent sans doute les divers degrés de l'illumination.

D'autres représentations figurées sont tout à fait analogues à celle du torana de Sanchi. Parmi les reliefs d'Amaravati qui datent des derniers Andhra (II^e siècle de notre ère), on remarque une série de « Piliers de Feu » qui sont aussi des Buddha : comme tête, un trisula; tout au bas, des pieds marqués d'une roue, reposant sur un lotus; de chaque côté de la colonne qui forme le centre du pilier, au lieu des guirlandes de bijoux, des flammèches. Certaines de ces colonnes sont en spirales, schématisant la montée de la flamme; à leur sommet, le trisula est entouré ou surmonté par une « gloire », faite d'une flamme encore ¹³. L'interprétation de ces monuments ne souffre aucune difficulté. Ne savons-nous pas d'ailleurs que, si l'énergie du feu (tejas) est partout présente, elle l'est d'une manière éminente dans les Arhat, et plus encore, à son maximum de concentration, dans le Buddha? Le *Theragata* ¹⁴ ne nous a-t-il pas appris que cette énergie est l'épée flamboyante de la connaissance (prajna), par laquelle Sakyamuni eut raison des attaques de Mara? Et le *Dhammapada* ¹⁵, que le Buddha « brûle

avec l'énergie du feu » (tapati tejasa)? Les « Piliers de Feu » d'Amaravati traduisent cette notion et l'élargissent encore, avec un relief saisissant : le Buddha y est assimilé tout entier à l'Élément igné, présent comme énergie secrète à toutes les existences.

Ajoutons que le lieu saint du bouddhisme, Bodh-Gaya, où se dresse l'arbre de la Bodhi, est considéré à la fois comme une montagne¹⁶ et comme le centre du monde, ce qui renforce le symbolisme du Pilier.

La tradition chrétienne ne manque pas, elle non plus, de figurations analogues. Souvent, dans les premiers siècles de l'Église, le Christ était représenté comme un géant, dont la tête atteint ou même dépasse les cieux. Ainsi dans l'Évangile de Pierre¹⁷, dans les Actes de Jean¹⁸, dans le Pasteur d'Hermas¹⁹, etc.²⁰. Saint Ambroise parlera du *gigas geminae substantiae* (géant à la double nature)²¹. La même taille gigantesque était attribuée à Adam dans les écrits rabbiniques²².

D'autre part, selon une antique légende venue de l'Apocalypse de Moïse, de l'Évangile de Nicodème, de la Vie d'Adam et Eve²³, légende recueillie au moyen âge par Honorius d'Autun²⁴ et de nos jours encore par Paul Claudel²⁵, la croix du Sauveur avait été faite avec le bois de l'arbre du bien et du mal. Elle-même est un arbre, elle est l'arbre de vie, selon la parole de l'Apocalypse, XXII, 2 : *lignum vitae... et folia ligni ad sanitatem gentium*²⁶. Ce thème est « l'un des plus anciens et des plus synthétiques » de la tradition chrétienne. Il affleure en d'innombrables textes, tels que celui-ci, de Grégoire d'Elvire, qui rappelle de près une des pensées de notre homélie sur la Pâque :

...Cet arbre apparaissait clairement comme une

DEUX ARBRES COSMIQUES

image de la croix, qui, aux uns, se montrait dure et âpre par son bois, mais qui fournissait aux autres de l'ombre et de la fraîcheur. En effet, les croyants sont protégés par elle contre l'ardeur et le feu de la persécution, ils sont rafraîchis par elle, selon la parole de l'Écriture : « J'espérerai à l'ombre de tes ailes, jusqu'à ce que l'iniquité ait passé ²⁷ ».

D'où déjà, sans doute, « la croix toute fleurie qui partage en quatre parties le plafond de certaines chambres des catacombes ²⁸ ». D'où aussi, comme sur les ampoules de Monza, ces croix rugueuses, rappelant le tronc du palmier, et tant de croix rustiques analogues, qui se retrouvent jusque dans le style baroque; ces croix en arbres de vie placées sur les fonts baptismaux romans ou sous les porches-cimetières (appelés « paradis ») de nombreuses églises anciennes; ces croix peintes en vert, si fréquentes au moyen âge. On connaît la célèbre croix gemmée et fleurie du baptistère de Saint-Pontien. Dans le psautier de Robert de Linderey, abbé de Peterborough († 1222), est représentée une crucifixion, où la croix est faite de deux tiges feuillues et fleuries ²⁹.

Or, cette croix, qui est un arbre, est parfois en même temps le Christ. « Cette croix vivante, qui est le corps du Rédempteur », comme dira encore Paul Claudel ³⁰. Car le Christ est lui-même l'Arbre de Vie, et plus précisément le Christ en croix, planté au milieu de l'Eglise qu'il nourrit de son fruit, c'est-à-dire de sa propre substance, comme le premier arbre de vie était planté au milieu du paradis. Il est lui-même, comme le chantait notre moyen âge, l'arbre et le fruit de l'arbre :

*O crux, frutex salvificus,
Vivo fonte rigatus,
Cujus flos aromaticus
Fructus desideratus...*

Comment ne pas rappeler aussi l'hymne de Fortunat,

DEUX ARBRES COSMIQUES

que nous chantons toujours au temps de la Grande Semaine :

Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis,

Nulla silva talem profert, fronde, flore, germine.

Dulce lignum, dulces clavos, dulce pondus sustinet.

On peut lire déjà dans les *Actes de Pierre* : « Il convient de s'attacher à la croix du Christ, qui est la Parole étendue, unique et seule... De la sorte, la Parole, ce sera la partie dressée de la croix à laquelle je (Pierre) suis crucifié ³¹. » Texte aussi beau qu'étrange. A mainte reprise, Origène observe que « l'Ecriture décrit le Christ comme un arbre ³² ». Saint Grégoire de Nysse dit de même : « Salomon appelle arbre de vie la Sagesse, laquelle est le Seigneur ³³ ». Parmi bien d'autres, saint Augustin ³⁴, Ambroise Autpert ³⁵, Jean Scot ³⁶, Rupert de Deuts ³⁷ rediront la même chose. Honorius d'Autun recueille à son habitude ce symbole traditionnel : « L'arbre de vie, c'est la Sagesse, vie des âmes ; cet arbre, ce bois, c'est le Christ... Ou bien, c'est la croix qui porte le Christ, la croix porteuse du fruit de vie. Le Christ est à juste titre comparé à un arbre, etc. ³⁸ » Par là s'explique le symbolisme de la mosaïque découverte il y a peu dans le baptistère de l'Henrich Messaouda, et que M. Henri-Charles Puech a commentée dans les *Cahiers archéologiques* de 1949 : l'Arbre de Vie qu'on y peut voir est une « image complexe, qui se référerait tout ensemble à la situation paradisiaque où le baptême rétablit le chrétien régénéré, aux fruits vivants et rénovateurs de la communion à la chair du Sauveur, au bois de la Croix rédemptrice, synonyme de l'œuvre du Christ et du Christ lui-même ³⁹ ». D'où également ces si curieuses « croix vivantes », comme on en peut voir une sur une fresque de Brüneck en Tyrol (fin du XVI^e siècle), ou bien au musée de Beaune, (école française, XVII^e siècle) : les bras de la croix ne sont

DEUX ARBRES COSMIQUES .

pas seulement couverts de rameaux (verts à droite, secs à gauche); ils se terminent par deux bras humains (le bras droit couronne l'Eglise, le gauche pourfend la Synagogue); deux autres bras sont greffés sur la tête et sur le pied de la croix (l'un ouvre la porte du ciel, l'autre brise les portes de l'enfer) ⁴⁰.

Symbole approchant, ou plutôt identique, celui de l'Echelle sacrée, qui est évidemment, par référence à la Genèse, l'Echelle de Jacob. La tradition syrienne aimait ce symbole. « Le Christ en croix, dit Jacques de Sarug ⁴¹, se tenait sur la terre, comme sur une échelle riche en échelons ». L'Occident ne l'ignore pas non plus. D'une manière plus expressive encore pour nous, un ancien misselsuédois contient cette prière au Christ, au moment de l'adoration de la croix : « A la manière d'une échelle, conduis-nous aux choses célestes ⁴² ». Et d'une manière anafoque sainte Catherine de Sienne, en une de ses visions, contemple le Christ comme un pont dressé entre le ciel et la terre ⁴³. Bien entendu cette échelle ou ce pont qu'est le Christ se dresse au centre du monde, et de la terre au ciel il n'y a pas d'autre passage qu'en ce centre, car le Christ en croix est l'unique Médiateur entre l'homme et Dieu. C'est aussi la signification du symbole de la montagne, dont saint Augustin nous dit : « Et quelle est cette montagne par laquelle nous montons, si ce n'est le Seigneur Jésus-Christ? ⁴⁴ »

L'Echelle, qui est à la fois la Croix et le Christ, est aussi quelquefois une colonne, un pilier. Ainsi dans cet hymne de saint Ephrem pour la fête de l'Epiphanie, avec allusion au baptême de Jésus :

*Frères, ouvrez vos sens et contemplez
la colonne, cachée dans l'air,
dont la base repose sur les eaux
et qui atteint la porte des hauteurs*

comme l'Echelle que vit Jacob.

Sur elle la lumière descendit au baptême
et l'âme est montée au ciel,

pour que nous soyons réunis dans un seul amour ⁴⁵. Comme le Buddha dans les monuments d'Amara-vati, le Christ est désigné comme « Pilier de Feu » dans les *Actes de Philippe* ⁴⁶. Ses disciples peuvent participer à ce privilège. Ainsi, dans l'*Apocalypse de Barthélemy*, Jésus déclare à André en le bénissant : « Tu seras une colonne de lumière dans la Jérusalem céleste ⁴⁷ ». Dans un manuscrit mozarabe du XI^e siècle, contenant « l'ancien récit latin de l'Assomption », l'apôtre Paul, invité par Pierre à se lever pour commencer la prière, lui réplique : « Comment pourrais-je donc prier le premier, attendu que tu es une colonne de lumière ? ⁴⁸ » Certains récits de l'ancien monachisme copte, tel celui qu'on lit dans la *Vie de l'abbé Pisentius* ⁴⁹, nous montrent le spirituel parfait devenu, à l'image du Christ, à l'image de Dieu dans le Buisson ardent, un Pilier de Feu joignant le ciel et la terre ⁵⁰. Bientôt le manichéisme, dans lequel viennent confluer maints éléments bouddhistes et chrétiens, définira « l'homme parfait » comme « le Pilier de la Gloire ⁵¹ » et une spéculation juive postérieure identifiera l'Echelle de Jacob avec le « Pilier central » où réside la mystérieuse Shckina ⁵².

Enfin le texte cité de saint Hippolyte (ou de quelque auteur qu'il soit) n'est pas non plus le seul où la croix soit explicitement considérée comme l'axe et le soutien du monde, le nœud de toute la création, le pilier solide autour duquel se répartissent et s'organisent les quatre régions de l'univers. L'un des plus significatifs est un passage de Firmicus Maternus, dans le *De errore profanarum religionum* :

... Hujus signi uno extenso ac directo cornu mundus

DEUX ARBRES COSMIQUES

sustentatur, terra constringitur, et e duorum quae per latus vadunt compagine, oriens tangitur, occidens sublevatur, ut sic totius orbis tripertita stabilitate firmata, confixi operis immortalis radicis fundamenta teneantur... Tu, Christe, mundum ac terram extensis manibus, tu celeste sustentas imperium, tuis immortalibus adhaeret humeris salus nostra... Quapropter lignum crucis caeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, affixos sibi homines ducit ad vitam ⁵³. Le même thème affleurerait déjà chez saint Justin ⁵⁴. On le retrouve chez saint Ambroise : *Cum quatuor partibus, hoc est, Oriente et Occidente, Meridiano et Septentrione (caelum), distinguitur, quatuor quasi crucis angulis continetur*. De même chez saint Jérôme : *Ipsa species crucis, quid est nisi forma quadrata mundi? Oriens de vertice fulgens; Arcton dextra tenet; Austa in laeva constitit; Occidens sub plantis formatur* ⁵⁵. De même encore chez saint Augustin ⁵⁶, chez saint Maxime de Turin ⁵⁷, chez saint André de Crète ⁵⁸, chez nombre d'autres... ⁵⁹. Il est naturellement précisé et renforcé par la même croyance que nous signalions tout à l'heure à propos du lieu où se dresse l'arbre bouddhique de l'illumination : le Calvaire, où se dresse la Croix, sur l'emplacement du tombeau d'Adam, et d'où la vie découle comme elle coulait jadis des quatre fleuves du paradis ⁶⁰, était considérée par l'ancienne tradition chrétienne, héritière d'une tradition juive ⁶¹, comme le centre du monde ⁶². Une partie au moins d'un tel symbolisme a passé dans un poème composé par Florus de Lyon, au IX^e siècle, pour l'installation de reliques de martyrs sous le grand autel de la cathédrale Saint-Jean :

... Vivoque Hierusalem, agno inlustrante refulgens, Quatuor uno agitat paradisi flumina fonte ⁶³.

Et la liturgie byzantine chante encore aujourd'hui, au jour de l'Exaltation de la Sainte Croix, « l'arbre

de vie planté au Calvaire, l'arbre sur lequel le Roi des siècles a opéré notre salut », l'arbre qui, « sortant des profondeurs de la terre », « s'est élevé au centre de la terre » et « sanctifie jusqu'aux confins de l'univers ». « O prodige extraordinaire, s'écrie-t-elle, la longueur et la largeur de la croix s'étendent aussi loin que le ciel! ⁶⁴ »

L'analogie remarquable que nous constatons au début entre la sculpture d'un pilier bouddhique et le texte d'une homélie chrétienne condense donc, en un cas particulièrement frappant, toute une série d'analogies. Faut-il croire qu'elle pose une question de dépendance?

Notons tout d'abord que le pilier de Sanchi ne fait que « bouddhifier » un certain nombre de vieilles notions indiennes, bien antérieures à l'époque de Sakyamuni. La littérature bouddhique elle-même en porte plus d'une trace. Dans une naissance antérieure, le Bodhisattva était devenu *yaksa*, c'est-à-dire le génie d'un arbre. Un Jataka nous parle aussi d'un certain arbre qui faisait l'objet d'un culte : les cinq rameaux qui terminaient ses branches étaient disposés, semble-t-il, comme les cinq doigts d'une main ⁶⁵. Aux stupa de Bharhut et de Bodh-Gaya, on peut voir encore, sur la balustrade, « un arbre jambu (*eugenia jambotana*) dont sortent deux bras présentant une aiguière et un plat à un personnage assis à Bharhut et debout à Bodh-Gaya. Cette scène a été identifiée par M. Coomaraswamy avec le jataka des Trésoriers, des Moines et de l'Esprit de l'arbre. Des moines revenant de l'Himalaya s'asseyaient sous un banyan et l'un d'eux souhaite que l'esprit de l'arbre leur donne à boire et à manger, puis un bain; enfin qu'il se manifeste à eux; tout cela fut fait, et nous est suggéré de cette manière concise ⁶⁶ ». D'autre part, on racontait que le Bodhi-

DEUX ARBRES COSMIQUES

sattva, étant un jour descendu se baigner dans la rivière Nairājanā, ne put remonter sur la berge sans l'aide d'une yaksi. Il existe à Amaravati « deux sculptures représentant la scène : une sans figure humaine, et l'autre où le Bodhisattva est suggéré par ses pieds, mais, où l'on peut distinguer dans le feuillage de l'arbre la main secourable de la dryade qui se tend vers le saint personnage ⁶⁷ ». Selon le *Mahāvamsa*, lorsque Sakyamuni voulut se rendre chez les Naga, où une guerre était imminente, il fut accompagné dans son voyage par le yaksa de l'arbre Rajayatana, du jardin Jatavana, qui se servait de sa frondaison comme d'un parasol pour protéger le Bienheureux ⁶⁸. Et selon le *Lalitavistara*, lorsqu'arriva le temps de la Bodhi, les huit divinités de l'arbre se mirent à chanter les louanges du futur Buddha ⁶⁹.

C'est qu'en effet cet arbre même auquel Sakyamuni devait être assimilé par ses fidèles, était depuis longtemps vénéré, sur ce site qui allait devenir Bodh-Gaya. C'était l'arbre nyagrodha, « le fameux Aksaya-vata » auquel on venait en pèlerinage pour y chercher l'immortalité ⁷⁰. Le folklore indien nous offrirait maints autres cas analogues : tels ces arbres qu'enlace une femme, symboles de l'union du genre humain aux forces sacrées de la nature; telles — dans un âge un peu plus tardif — ces divinités dont les mains, les bras, le visage ou le buste apparaissent à travers le feuillage d'un arbre, comme dans la scène de la berge de la rivière Nairājanā ⁷¹.

Ce sont là surtout des exemples de cultes locaux et populaires. Mais si nous interrogeons maintenant la tradition classique de l'Inde, elle nous en offre d'autres, et de plus significatifs. L'Arbre de Vie, qui est Arbre cosmique, est un thème fréquent dans les Veda et les Upanishad ⁷². Cet Arbre, synonyme de toute existence, de toute vie, s'étend de

DEUX ARBRES COSMIQUES

haut en bas, dans l'espace; il a sa racine dans le nombril de l'Etre suprême (Varuna, Mahayaksa, Brahman); image et manifestation de cet Etre, émanation de son Energie, respiration de son Souffle, symbole de la déité cachée, les plus grands dieux se révèlent comme l'esprit qui agite ses branches, et celles-ci sont formées de tous les éléments que contient l'espace : l'air, le feu, l'eau, la terre... « Ce figuier éternel », dit la *Kutha-Upanishad*, « dont les racines sont en haut et les branches en bas, c'est le pur, c'est le brahman, c'est ce qui se nomme le non-mort. Tous les mondes reposent en lui : nul ne passe outre à cela ⁷³ ». De même, pour la *Maitri-Upanishad*, le monde entier est tissé sur le brahman, arbre gigantesque, « unique Fiquier », « unique Eveilleur », en qui réside l'énergie ignée du soleil; poussant ses frondaisons dans toutes les directions de l'espace, il se répand partout comme une vision contemplative ⁷⁴...

D'autre part, Agni, le dieu du feu, est conçu dans le *Rig-Veda* ⁷⁵ comme le Pilier qui soutient les hommes et les dieux, qui gouverne et protège le firmament, l'Arbre axial du Char du Soleil, séparant les cieux et la terre (mais aussi bien les unissant). L'*Atharva-Veda* célèbre ce Pilier, « où toute existence est fixée ⁷⁶ » :

Portés par lui, le ciel et la terre se tiennent debout. Sur lui repose tout ce qui est pourvu d'une âme, ce qui respire et sommeille... Antique est son nom, vaste son concept. Tout cet univers est fondé sur lui, sur lui repose ce qui se meut et respire... Grand mystère au centre du monde, les vassaux lui apportent leur tribut... Celui qui connaîtrait ce Fil tendu où sont tissées toutes les créatures, celui-là saurait la grande Exégèse...

Cet Arbre unique, ce Pilier, cette « Colonne d'or ⁷⁷ », cet Axe du Monde, c'est le Poteau du

DEUX ARBRES COSMIQUES

Sacrifice, qui transmet aux dieux les offrandes des hommes et, de la sorte, assure la marche régulière de l'univers (avant même que le Sacrifice ne soit élevé lui-même au rang de la divinité suprême). C'est un poteau de forme octogonale, comme le seront certains piliers de stupa bouddhiques explorés à Ceylan ⁷⁸. On le dresse sur le terrain sacré en chantant : « Dresse-toi, ô Seigneur de la forêt, au sommet de la terre ⁷⁹ ». Cette appellation de « Seigneur de la forêt » souligne son caractère végétal, mais il est assimilé aussi à Prajapati, l'Ancêtre mythique du monde et de l'humanité, ou plutôt la substance divine, représentée sous forme humaine, dont ils sont faits. Car les trois mondes qui composent tout l'univers, spirituel, céleste et terrestre (svar, bhūma, bhūvan), constituent à eux trois le corps même de Prajapati ⁸⁰. Là encore, par conséquent, le bouddhisme nous apparaît comme un héritier. Si le corps du Buddha résume en ses trois parties l'univers entier, il n'est en cela qu'une réplique du corps de Prajapati, tel que le concevait la mythologie brahmanique ⁸¹.

Il semble que nous puissions sans témérité conclure de ces divers exemples que « la tradition pré-bouddhique se prêtait à des représentations *personnelles*... non anthropomorphiques », et que « les artistes bouddhiques n'ont pas manqué de s'en prévaloir » ⁸². Mais en ce cas, la question que nous posions tout à l'heure devrait se formuler en termes plus généraux : y aurait-il une dépendance de notre homélie chrétienne par rapport aux conceptions indiennes qui expliquent déjà la sculpture de Sanchi ?

Même sous cette forme plus large, la conclusion serait encore bien précipitée. Remarquons en effet que l'identification du corps du Christ et de sa

croix suit naturellement l'identification du Christ et de l'Arbre de Vie. Or celle-ci s'explique sans qu'on ait à chercher bien loin. Comme nous l'ont suggéré quelques-uns des textes traditionnels cités plus haut, elle n'est qu'une application d'une pensée des *Proverbes*, III, 18 : la Sagesse « est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent ». Cette Sagesse, pour les Juifs, ce sera la Loi ⁸³; pour les chrétiens, ce sera le Fils de Dieu. L'interprétation chrétienne s'est d'ailleurs greffée sur l'interprétation juive, comme le montre ce passage du *Pasteur d'Hermas* :

Le grand arbre, qui étend son ombre sur les plaines et les montagnes, et sur toute la terre, est la Loi de Dieu, donnée au monde entier. Et cette Loi est le Fils de Dieu, prêché jusqu'aux extrémités de la terre. Les peuples qui sont sous son ombre, ce sont ceux qui ont entendu la prédication et qui ont cru en lui ⁸⁴.

Hermas ne mentionne pas explicitement la croix. Mais pour tout chrétien, c'était par son acte rédempteur, c'était par sa mort salutaire que le Fils de Dieu apportait aux hommes la vie; c'était donc essentiellement sur la croix que le Christ était « arbre de vie ». Aussi est-il normal que le premier grand théologien de la rédemption, Origène, soit aussi celui qui ait repris avec le plus d'insistance l'interprétation christologique du texte des *Proverbes*. Témoin, entre autres textes, ces lignes de son traité *Sur la Prière* :

Le pain supersubstantiel, qui est le Logos de Dieu, me semble être appelé dans l'Écriture d'un autre nom, celui d'arbre de vie, grâce auquel celui qui tend la main pour en prendre, vivra éternellement (Gen., II, 9); et d'un troisième nom cet arbre est appelé Sagesse de Dieu par Salomon disant : « Elle est arbre de vie à tous ceux qui y participent, et assurée à ceux qui vont vers elle comme vers le Seigneur ⁸⁵ ».

DEUX ARBRES COSMIQUES

C'est là, au reste, un simple cas particulier de cette identification du Christ et de la Sagesse, laquelle n'est elle-même qu'un aspect des rapports établis dès le début du christianisme entre l'un et l'autre Testaments.

Un autre passage de l'Ancien Testament doit encore être cité, quoiqu'il ait moins attiré l'attention des écrivains chrétiens. C'est le récit d'un songe de Nabuchodonosor, dans le *Livre de Daniel* :

Je vis au milieu de la terre un arbre dont la hauteur était grande... Sa cime atteignait le ciel et on le voyait des extrémités de toute la terre. Son feuillage était beau et ses fruits abondants, et il y avait sur lui de la nourriture pour tous... Et voici qu'un veillant descendait du ciel; il cria avec force... : Abattez l'arbre et coupez ses branches... Laissez en terre la souche de ses racines, mais dans des chaînes de fer et d'airain... Que son cœur ne soit plus un cœur d'homme, et qu'un cœur de bête lui soit donné...⁸⁶ Voilà donc un arbre dont on s'aperçoit soudain qu'il est un être humain auquel on arrache le cœur. « Ces brusques changements du registre des images sont caractéristiques du style des apocalypses ⁸⁷ ». Il n'y a donc là, sans doute, qu'une comparaison hardie, comme c'est assez naturel dans un rêve, et d'autre part, comme l'explique aussitôt Daniel appelé en consultation, l'être dont il s'agit est le roi impie Nabuchodonosor. L'idée ne pouvait donc guère venir au lecteur chrétien d'en faire l'application directe au Sauveur crucifié. Il reste cependant que cette page nous est encore un témoin antérieur à l'ère chrétienne de la forme d'imagination qui devait s'imposer un jour au rédacteur de notre homélie pascalle.

Toutefois, la question n'est ainsi que reportée, du côté chrétien comme du côté bouddhique, un peu

plus en arrière. D'autre part, le commentaire du texte des *Proverbes* ne fait pas intervenir le troisième terme de notre équation primitive : le pilier. Disons donc, d'une manière plus générale, que les conceptions indiennes antérieures au bouddhisme qui nous expliquent Sanchi ont elles-mêmes puisé dans un fonds mythique qui n'était pas le bien particulier de l'Inde. L'arbre de vie, l'axe du monde, le pilier, le support du soleil et le géant cosmique sont aussi bien iraniens qu'indiens; ils sont aussi bien sémitiques qu'indo-européens, — pour ne pas parler de l'Extrême Orient. Ce sont des symboles universellement répandus. L'art assyrien, par exemple, a des arbres de vie. Les traditions babyloniennes placent dans le jardin des dieux, à Eridu, un arbre aux fruits de pierres précieuses. L'épopée de Gilgamesh le mentionne et Ezéchiel y fera allusion dans un oracle contre le roi de Tyr :

*Tu étais dans Eden, le jardin de Dieu,
Toutes les pierres précieuses te couvraient...
Tu étais sur la sainte montagne de Dieu,
Tu marchais au milieu des pierres de feu...⁸⁸*

De même dans sa description de la nouvelle Terre sainte, description dont s'inspirera l'*Apocalypse* ⁸⁹. En Egypte, sur un bas-relief d'Abousir, du temps de la XIX^e dynastie, « une déesse, dont on n'aperçoit guère que le bras, surgit du stipe d'un dattier; d'une main elle porte une table d'offrande et, de l'autre, un vase à libation »; sur un cercueil de la XXI^e dynastie, conservé au musée du Caire, une déesse également sort à demi du tronc d'un sycomore ⁹⁰. Le fameux Pilier indien de Sarnath, où l'on a vu souvent, sans doute à tort comme nous l'avons dit, un monument bouddhique, mais qui est certainement un pilier cosmique, offre des traits qui accusent une influence babylonienne (et égyptienne), transmise par l'art des Achéménides ⁹¹. La

DEUX ARBRES COSMIQUES

Mésopotamie connaissait des symboles constitués par le disque solaire placé au sommet d'une hampe ou d'un poteau ⁹². L'image de la Grande Déesse, qui semble avoir été jadis adorée dans tout l'Orient, était associée à celle d'un arbre ou d'un pilier gigantesque, schématisant l'arbre sur la montagne et supportant la voûte du ciel; « sorte de château d'eau, d'où descendent les fleuves vers les quatre points cardinaux ⁹³ ». M. Jean Przyluski la reconnaît dans un « arbre branchu sur le sceau de Mohenjo-Daro », dans une « colonne stylisée sur le gobelet de Gouléa ⁹⁴ ». On a pu comparer l'arbre Asvattha de l'Inde à l'Atlas de notre mythologie ⁹⁵. Le Yggdrasil des Scandinaves est, lui aussi, un arbre cosmique, embrassant les trois mondes; de même le Irminsul des Saxons, qui sera défini par Rodolphe de Fulda *universalis columna quasi sustinens omnia* (pilier cosmique, soutien de toutes choses). Les Altaïques savent qu'un sapin géant sort du nombril de la terre pour se dresser jusqu'à la demeure céleste de Bai-Ulgân : c'est la « colonne du monde » aux sept rameaux, qu'ils figurent par leur Poteau aux sept encoches. Les Bouriates placent sous leur tente une perche dont le sommet émerge à l'extérieur, et le néophyte qui s'y hisse est ainsi soulevé jusqu'au ciel ⁹⁶... La capitale du souverain chinois parfait se trouve au centre de l'univers, près de l'Arbre miraculeux, « Bois dressé », là où s'entrecroisent les trois zones cosmiques : Ciel, Terre, Enfer ⁹⁷... Partout enfin, de l'Europe à la Chine, on trouve des mythes expliquant la formation du monde par le dépècement d'un géant, dieu ou homme primordial. Ces différents symboles, ou d'autres analogues, qui sont tous en rapport d'origine avec des rites sacrificiels, se mêlent entre eux selon des combinaisons elles-mêmes diverses. Par l'idée plus ou moins explicite qu'ils contien-

nent tous d'un Centre sacré de l'univers, on peut dire qu'ils sont tous étroitement apparentés les uns aux autres. Ou plutôt, chacun ne fait qu'expliquer à sa manière une même conception totale, qui lui préexiste au moins confusément. C'est pourquoi, alors même que, par exemple, il n'est fait mention que de l'arbre, cet arbre condense en lui toute la force symbolique du pilier, de l'axe du monde ⁹⁸. Il exprime, à lui seul, toute l'énergie immanente au cosmos ⁹⁹.

Deux reprises, donc, deux utilisations, par deux grandes religions historiques, d'un vieux mythe universel. Ni l'imagination des bouddhistes, ni celle des chrétiens, dans le cas qui nous occupe, n'ont rien eu à inventer. Elles trouvaient l'une et l'autre, parfois déjà plus ou moins combinés, tous les éléments dont elles allaient tirer leur symbole ¹⁰⁰. Faudrait-il donc croire que les deux grandes religions ne font ici que recueillir et prolonger dans leur sein d'antiques spéculations mythologiques? C'est à cette conclusion que tendent les remarques de M. A. K. Coomaraswamy. Dans un esprit qui rappelle quelque peu la thèse bien connue d'Emile Senart sur le Buddha, il écrit : « Que l'antique symbole de l'Arbre de Vie des Veda et des Upanishads ait été choisi pour représenter le Buddha, cela est hautement significatif; car... chaque symbole traditionnel transporte avec lui sa valeur originelle, même quand on s'en sert ou qu'on a l'intention de s'en servir en un sens restreint. Pour apprécier pleinement le contenu du symbolisme bouddhique, il faut étudier les implications fondamentales des symboles que le bouddhisme emploie. Seule une connaissance de ces symboles dans leur signification totale sera capable de nous éclairer sur leur valeur lorsqu'ils se trouvent employés en

connexion avec une buddhologie développée ¹⁰¹. » D'un point de vue purement méthodologique, ces remarques sont exactes. Mais il semble qu'elles prennent dans la pensée de leur auteur une portée beaucoup plus vaste. Nous lisons en effet, un peu plus loin, cette note d'une inspiration toute syncretiste : « ...Agni, Vaisvânara, Christ, l'idée de Mahomet, et autres, sont des personnages ontologiquement identiques. Le récit historique de la vie du Buddha, par exemple, comme celui de la vie du Christ, doit être regardé comme une contraction ou une réflexion des relations cosmiques. Le Buddha Gautama est une incarnation d'Agni... ¹⁰² ».

Ces considérations, dans le cas du christianisme, deviendraient tout à fait fausses, comme nous le verrons mieux dans un instant. Dans le cas du bouddhisme, elles sont tout au moins très exagérées. S'il est vrai que toute la pensée indienne offre une continuité remarquable, « tant dans le domaine de la tradition littéraire que dans celui des arts plastiques », et que les fidèles de Sakyamuni pouvaient s'engager dans la voie qu'il leur ouvrait sans avoir l'impression de rompre avec toutes sortes de manières de penser et de sentir, populaires ou savantes, il faut néanmoins savoir reconnaître, avec M^{me} Odette Viennot, que pareille continuité « est peut-être plus formelle que réelle ¹⁰³ ». De part et d'autre, la chose est indubitable, il y a, plus ou moins réflexivement, utilisation de données mythiques très antérieures ¹⁰⁴. Mais pareille utilisation n'est après tout qu'un fait de *langage*. Si nouvelle, si originale, si révolutionnaire ou même si transcendante qu'elle soit, une religion doit bien, si elle veut s'exprimer, emprunter son langage au stock accumulé par les siècles dans le milieu humain où elle naît et se propage ¹⁰⁵. Seulement, tout ce qu'elle utilise ainsi, images, mythes ou concepts,

il reste à voir à quelles fins elle le reprend, dans quelle mesure elle le rebrasse et le transforme, à quel degré de profondeur elle y met sa marque et son esprit à elle.

Or, dans l'exemple chrétien qui nous occupe, il n'y a point à s'y tromper. Dans les vieilles outres, un vin nouveau fut versé, qui les a fait éclater. Le contexte immédiat de l'homélie du pseudo-Chrysostome montre à l'évidence, sans préjudice d'un réalisme cosmique très paulinien ¹⁰⁶, la transposition spirituelle. Il faudrait lire tout le passage, qui est d'une grande beauté. Détachons-en du moins quelques lignes : « Début, Milieu et Fin, contenant, enserrant et assemblant tout en lui-même par des liens indissolubles, (il est) devenu vraiment Médiateur de Dieu et des hommes... Avec lui deux voleurs sont étendus, portant en eux le signe des deux peuples, le signe des deux pensées de l'âme... Nous t'en prions, Seigneur Dieu, Christ éternellement et spirituellement Roi, étends tes grandes mains sur ton Eglise sacrée, et sur ton peuple toujours tien ¹⁰⁷ ! » Ainsi l'univers, c'est ici l'Eglise. Elle est le nouveau macrocosme, dont l'âme chrétienne est l'analogue en miniature. Les liens de correspondance et de « sympathie », qui fondaient l'antique magie, voici que dans le Christ ils deviennent, si l'on ose dire, liens de magie spirituelle. Le « peuple » et l'« âme » se répondent, ils s'influencent réciproquement. Les dogmes du Corps mystique et de la Communion des saints affleurent, à l'ombre du dogme de la Rédemption, dans l'apothéose du Christ universel ...¹⁰⁸.

Remarquons aussi, pour finir, que l'utilisation analogue d'un même matériel mythique par deux religions ne prouve nullement qu'il y ait entre elles deux la moindre analogie foncière de doctrine ou d'esprit. De part et d'autre, le Fondateur appa-

DEUX ARBRES COSMIQUES

rait ici magnifié. Mais dans l'analogie même apparaîtrait aussi le contraste. Dans le bouddhisme, à mesure que le mythe antique est repris, l'originalité du nouveau culte s'estompe et sa spiritualité se recouvre de colorations naturistes. Dans le christianisme, « tout est devenu nouveau », et tout essai d'interprétation naturiste serait, dans son cas, totalement dénaturant. — Dans le bouddhisme, l'arbre au dessous duquel est placé le trône du Buddha finit par l'emporter sur celui qui médite à son ombre¹⁰⁹, comme l'insinuent déjà les récits légendaires sur l'illumination de Sakyamuni et sur sa lutte avec Mara : si le Buddha est « l'Eveillé », l'Arbre est « le grand Eveilleur »; si le Buddha est l'annonciateur du Dharma, l'Arbre est l'Axe, il est le Dharma lui-même en sa fixité. Dans le christianisme, tout le prix de la croix lui vient du Fruit divin qui pend à ses branches. — Dans le bouddhisme, l'arbre salutaire est l'arbre de la connaissance que l'homme acquiert lui-même par concentration mentale et qui, par elle-même, en tarissant la soif, tarit la source du devenir : ses fruits sont des bijoux éclatants et stériles; si bien que le nom d'arbre de vie que nous lui avons conservé par analogie avec d'autres paraît en fin de compte assez impropre¹¹⁰. Dans le christianisme, c'est l'arbre dont la sève fait participer l'homme au « Dieu Vivant », l'arbre qui procure la vie éternelle, l'arbre de la souffrance féconde, l'arbre de l'espérance, l'arbre au pied duquel jaillissent les sources de la vie, fleuves du paradis, sacrements de l'Eglise. — Dans le bouddhisme, le « Figuier unique » est encore un arbre parmi des infinités d'autres pareils, l'univers dont il est le centre étant lui-même perdu, à travers l'espace et le temps, parmi des infinités d'autres univers, dont le centre n'est nulle part. Dans le christianisme, l'arbre de la croix est unique, seul

arbre de lumière, portant l'unique « Vrai Soleil ». Seul il mérite le nom d'Arbre unique, — *super omnia ligna cedrorum tu sola excelsior* —, parce que seul il porte, unique et définitif, le salut du monde :

Ecce lignum crucis

In quo salus mundi pependit.

— Dans le bouddhisme, le Buddha cosmique, identique au Dharma, est l'Etre impersonnel et vide, l'essentielle buddhité dans laquelle Sakyamuni s'absorbe en s'identifiant à tous les autres buddha pareillement évanouis¹¹¹. Dans le christianisme, le Christ cosmique — ou plutôt hypercosmique — est encore le Christ personnel, Jésus de Nazareth, Homme et Dieu pour l'éternité, seul auteur du salut des hommes. — Dans le bouddhisme enfin, le centre de notre monde, où s'élève le support universel, est Bodh-Gaya, c'est-à-dire le lieu de l'illumination. Dans le christianisme, ce centre — qui, à vrai dire, est moins un point dans l'espace qu'un Événement dans le temps, moins le centre d'un univers matériel que le centre de l'histoire, moins une hauteur topographique qu'un Sommet spirituel — c'est le Calvaire, le lieu de la remise obéissante entre les mains du Père, le lieu du sacrifice, le lieu du grand « combat cosmique »¹¹², où est plantée la Croix.

NOTE SUR LE SYMBOLISME COMPARÉ DE L'ART BOUDDHIQUE ET DE L'ART CHRÉTIEN PRIMITIF

L'identification du Buddha avec l'Arbre-Pilier, comme celle du Christ avec la croix, si elle s'explique par des raisons d'ordre mystico-cosmique, a pu être facilitée par le symbolisme essentiel à l'art primitif des deux religions, qui ne représentait directement les traits ni de Sakyamuni ni de Jésus.

Dans le bouddhisme, c'est là un fait important et bien connu : l'art bouddhique primitif est *aniconique*. « Le fait est banal à force d'avoir été répété : jamais, ni à Bharhout ni à Sanchi, là même où une inscription nous affirme, si nous en pouvions douter, la présence du Maître, jamais il n'est représenté : un trône vide, un parasol, une roue, un tricoula, une empreinte de pieds, c'est tout ce que nous apercevons. Ajoutons que cette omission est volontaire : l'art avec lequel sont figurés les autres personnages nous prouve assez que si le Bouddha n'est pas représenté là où le sujet semblait rendre sa présence nécessaire, c'est qu'on ne voulait pas qu'il le fût. ¹ »

On connaît les principaux symboles iconographiques : pour la naissance du Buddha, un lotus; pour son illumination, le figuier de Bodh-gaya

(parfois, sous l'arbre, un trône); pour sa première prédication, une roue (avec ou sans parasol), souvent flanquée de deux gazelles (le sermon de Bénarès, dans le « parc aux gazelles »); pour sa mort, un stupa². Un cheval sans cavalier, sous un parasol, figure la vocation du bodhisattva; la dalle de pierre qu'on voit, par exemple, à deux reprises sur la porte orientale de Sanchi, est le promenoir monastique (cankrama) du Buddha, et tient lieu de sa présence³.

Plusieurs historiens ont mis cette absence d'image du Buddha en rapport avec la doctrine du nirvâna : comment représenter celui qui est « parti », le « dieu mort » (Oldenberg) ou l'être évanoui dans l'ineffable? Mais si l'explication était entièrement véritable, ou bien on n'aurait aucune représentation du Buddha même dans ses vies antérieures, ou bien on le représenterait encore dans sa dernière existence jusqu'à l'instant de la bodhi. Or, « les fidèles qui accomplissaient la « pradaksina », le tour par la droite, au pied des stupa historiés de l'Inde centrale, voyaient défiler une longue suite de bas-reliefs, tous consacrés à la glorification du Buddha. Des centaines de fois il se montrait à eux sous les apparences les plus diverses, dans l'enchaînement de ses vies antérieures. Mais aussitôt atteint le but de sa longue carrière, à son ultime naissance, il s'éclipsait, et l'on n'apercevait plus que la place qu'il aurait dû occuper, ou un objet matériel symbolisant sa présence⁴ ». Tel est le fait, strictement délimité, qu'il s'agit d'expliquer. Deux types d'explication nous sont offerts, représentés l'un par M. Alfred Foucher, l'autre par M. Paul Mus⁵.

La dernière expression d'ensemble que M. Foucher ait donnée à sa théorie est contenue dans ses *Etudes sur l'Art bouddhique de l'Inde* (Tokyo, Mai-

son franco-japonaise, 1928) : *Evolution de l'art bouddhique, esquisse iconographique* (p. 7-50). Selon lui, tout s'explique par le jeu des circonstances extérieures. Constatant « le paradoxe de cette décoration qui est presque tout entière consacrée à figurer la légende, mais qui se refuse obstinément à représenter la figure du Bienheureux » (p. 10), il en cherche la raison « dans l'embryologie de l'art bouddhique » (p. 46).

Tout au début (V^e s. av. J.-C.), les pèlerins qui venaient vénérer les quatre lieux saints achetaient de petits souvenirs, représentant d'une façon schématique chacun de ces lieux : telles furent les premières productions, très humbles, de l'art bouddhique; « représentations rudimentaires », d'une « enfantine simplicité »; « on dirait des hiéroglyphes plutôt que des images » (p. 15). Ces sortes de mementos, par une association naturelle, en vinrent à être regardés comme des représentations figurées des quatre scènes qui avaient illustré les lieux saints. Puis, avec le temps, la coutume s'éleva en loi, comme il arrive toujours dans l'Inde. Il fut donc convenu que pour représenter n'importe quelle scène de la vie du Maître, il suffisait d'évoquer sa présence par un de ces emblèmes. Voilà pourquoi, sur tous les bas-reliefs de l'ancienne école, le trône du Buddha reste toujours vide, etc. Les sculptures peuvent devenir de plus en plus compliquées ou élégantes, et leurs sujets de plus en plus variés : ce vide paradoxal demeure. Ainsi, « l'évolution ultérieure de la vieille école s'est toujours ressentie du tour à la fois industriel et religieux qu'elle avait pris dès le début aux mains des fabricants d'objets de piété établis dans les lieux saints. C'est à ce faux départ qu'elle a dû de se voir interdire par la coutume... la représentation du personnage essentiel qui aurait dû figu-

rer au centre de toutes ses compositions » (pp. 37-38).

Mais, si elle n'osa, de longtemps, secouer le joug de la coutume, l'astuce des artistes sut la tourner. Ne nous étonnons pas de la fortune extraordinaire qu'ils firent au double cycle des *Jataka* et de l'*Aso-kavadana*, c'est-à-dire aux scènes des vies antérieures de Sakyamuni et à celles qui suivirent sa mort. « Là, aucun précédent ne les gênait »; ils pouvaient représenter à leur fantaisie, soit le Bodhisattva, soit ses disciples. Cette double série d'images leur fut un « double dérivatif » (p. 26 et 48). Ce furent comme deux rejets vigoureux d'un arbre dont la maîtresse branche, « celle de la biographie du Buddha, est toujours demeurée anormale et comme rabougrie ».

Tel serait donc le mécanisme par lequel la roue, par exemple, aurait d'abord désigné un lieu : Bénarès, puis une scène : la première prédication, puis, au milieu de la scène désormais supposée, un personnage : le Buddha, puis, au besoin, ce personnage dans une autre scène quelconque. Une difficulté technique venait accroître la force de la routine pour en faire demeurer là : comment aurait-on osé inventer de toutes pièces une représentation du Buddha sur laquelle la tradition artistique ne disait rien? Aussi est-ce du dehors que celle-ci finit par s'imposer. « Finalement c'est aux artistes indo-grecs que, contre toute vraisemblance, il a été réservé de créer le prototype plastique du Buddha » (p. 38).

« Vous voyez, conclut M. A. Foucher, comment tout devient clair et cohérent » (p. 18). Peut-être même un peu trop, — de cette cohérence et de cette clarté dont pouvait se flatter un Voltaire. M. Foucher a voulu « laisser de côté toutes les théories pour présenter un exposé fidèle des faits » (p. 7). Nul en effet ne les connaît mieux que lui et

n'a plus contribué à nous les faire connaître; on sait aussi tout ce qu'il a su tirer de cette connaissance approfondie de l'art bouddhique indien pour éclairer d'un jour nouveau la légende de Sakyamuni⁶. La reconstitution qu'il propose n'en soulève pas moins quelques difficultés. Le point d'arrivée en a été contesté par plusieurs : il ne leur paraît pas prouvé que la première figuration humaine du Buddha soit celle de l'école indo-grecque, et que toutes les autres en dérivent⁷. Mais le point de départ paraît plus contestable. L'art bouddhique aurait pris naissance « dans les petits souvenirs matériels vendus aux pèlerins du v^e siècle avant l'ère chrétienne par les fabricants d'objets de piété établis dans les quatre grandes places saintes » (p. 13) : un tel courant de pèlerinage, un tel commerce, si tôt constitués? Les « petites boulettes d'argile estampées, évidemment à la portée de toutes les bourses, et que l'on retrouve un peu partout depuis l'Afghanistan jusqu'à l'Annam » sont d'une époque plus récente. M. Foucher invoque l'analogie des *signacula* en métal découpé à l'usage des pèlerins chrétiens du moyen âge : mais conçoit-on la vente de ces petits objets à Jérusalem, au cours des tout premiers siècles chrétiens, avant toute expression d'un art chrétien? Il parle aussi des pièces indiennes de monnaie carrées, dont certaines remontent au iv^e siècle avant Jésus-Christ et sur lesquelles sont figurés des symboles bouddhiques (p. 12-15) : mais qui prouvera que ces pièces de monnaie reproduisent des *signacula* vendus aux pèlerins? Et n'y a-t-il pas d'ailleurs, dans l'art aniconique des premiers temps du bouddhisme, des sculptures telles que notre « arbre cosmique » et ses analogues, au sujet desquelles il est vraiment impossible de parler d'un art rudimentaire, populaire et commercial⁸?

La première étape du processus décrit par M. Foucher, le passage de la représentation schématique du lieu à la représentation symbolique de la scène qui se passa dans ce lieu, se conçoit assez aisément. Le stupa de Kusinagara évoque la scène du nirvana, l'arbre de Bodh-Gaya évoque le moment de l'Illumination (encore qu'il y ait une différence entre un arbre et, sous cet arbre, un trône vide). Mais lorsque la scène en vient à être représentée, on conçoit beaucoup plus mal que l'ancien symbole qui en tenait lieu (surtout quand ce symbole consiste essentiellement en un vide, en une absence) en vienne à prendre la place du personnage principal⁹. Le paradoxe sera encore plus fort, lorsque cet ancien symbole se trouvera utilisé dans une autre scène. On n'est guère fondé, semble-t-il, à invoquer sur ce point la force de la coutume, alors qu'on doit en même temps constater de telles innovations.

Subsidiairement, il est vrai, M. Foucher fait état d'une difficulté technique. Puisqu'on n'avait pas, dès le début, tenté une représentation personnelle du Buddha, les artistes devaient se sentir de plus en plus impuissants à l'improviser, à l'intérieur d'un art aux formules déjà fixées. Mais pour quoi le jeune Siddharta aurait-il été plus difficile à représenter que tant d'autres personnages, dont on ignorait tout autant les traits historiques? Quant au type du Buddha accompli, si la tradition plastique manquait pour lui, la tradition littéraire existait, précise et détaillée, si bien qu'à partir du jour où l'on se mit à le représenter, le type en fut aussitôt fixé. « L'Inde ancienne... possédait deux longues listes de caractères extérieurs attribués à la personne du Buddha, les trente-deux signes du Grand Homme (Mahapurusa) et les quatre-vingts marques secondaires. Tant et si bien que lorsque le ciseau des sculpteurs gandhariens a commencé

à tailler des Buddha, il n'a eu pour cela qu'à suivre les prescriptions indiennes. ¹⁰ »

Aussi M. Paul Mus a-t-il proposé une autre explication. Dès sa dernière naissance, le Buddha est un être transcendant, transporté au-delà de ce monde du devenir. « Suffisante pour les comparses ou pour l'illustration des Vies antérieures, l'image directe ne convenait plus au Buddha, dès l'instant où, à sa dernière naissance, les textes le font se proclamer l'Aîné du Monde et le plus haut placé d'entre tous les êtres. S'il en est ainsi, l'absence du Buddha ne vient pas de ce qu'on a renoncé à le représenter, mais de ce qu'on a eu l'ambition de s'en procurer une représentation supérieure à l'image. ¹¹ » L'évocation symbolique ne serait donc pas ici un pis-aller, mais une forme d'art religieusement supérieure à la représentation directe de la personne humaine. Pour qu'on en vienne à celle-ci, peut-être faudra-t-il que la foi primitive ait diminué de vigueur ¹².

Pareille explication a comme premier avantage d'écarter les invraisemblances de la précédente et de s'établir à un autre degré de profondeur : elle voit dans l'aniconisme du premier art bouddhique autre chose qu'une simple « anomalie ». Elle rend compte aussi, analogiquement, d'une autre particularité, que M. Foucher lui-même avait signalée. En effet, non seulement les artistes « ont tenu cette gageure d'illustrer en détail la carrière du Buddha sans figurer le Buddha », mais « comme si ce n'était pas assez de cette difficulté capitale, ils s'en sont encore imposé une autre... », se faisant une loi « de ne mettre en scène, parmi les disciples, que des laïcs, et, parmi les religieux, que des hérétiques avant leur conversion. Ainsi, ils se sont délibérément proposé de nous faire assister à l'œuvre du Maître, laquelle consiste essentiellement en la fondation

d'un ordre monastique, non seulement sans que nous voyions le fondateur, mais encore sans que nous apercevions un seul moine ¹³ ».

Cependant, le fait de l'aniconisme étant ainsi expliqué, la nature du symbolisme qui le double ne l'est point encore complètement. Certes, l'idée d'un symbolisme purement accidentel et conventionnel, telle qu'elle résultait de la théorie de M. Foucher, est écartée. Nous savons déjà que les premiers sculpteurs bouddhiques ont été guidés par des intentions « métaphysiques » (moins conscientes, cependant, moins explicites que les lecteurs de M. Paul Mus pourraient être tentés de le croire en raison même de la lucidité de ses analyses). Mais quelques précisions peuvent encore être apportées.

Le symbolisme n'apparaît pas seulement fondé en ce qu'il comporte de négatif, mais certains symboles positifs paraissent très heureusement choisis pour suggérer l'idée de la transcendance du Buddha : ainsi le *cankrama*. On sait que, à sa naissance, le Buddha ne posa point le pied sur le sol. Or, il « conservera toute sa vie ce privilège, que, sans jamais être souillée par la boue et la poussière, la plante douce et unie de ses pieds s'appuiera rigoureusement à plat sur le sol, quel que soit le relief de celui-ci. Burnouf a déjà montré que ce signe du Grand Homme implique le nivellement du sol sous les pas de l'être surhumain. Les cailloux, les graviers s'évanouissent et la terre elle-même, avec ses vallées qui se combleront et ses montagnes qui s'égalisent, devient théoriquement, pour le Buddha, un promenoir uni, plat comme un lac. Pouvait-on mieux décrire le niveau transcendant d'où le Maître nous domine? En somme, l'iconographie postérieure, lorsqu'elle représentera Sakyamuni debout ou assis sur un lotus, au-dessus

SYMBOLISME COMPARÉ

de la terre que foulent ses adorateurs, ne fera que suivre un symbolisme identique à celui dont s'étaient inspirés les anciens sculpteurs ¹⁴ ».

Mais, ajoute M. Paul Mus, ce symbolisme n'était pas seulement doctrinal. Il avait une fin magique. Les symboles ne marqueraient pas seulement la transcendance du Buddha, ils seraient des supports concrets pour élever le fidèle jusqu'à une certaine communication, inexprimable, avec l'objet transcendant de son culte. Ce seraient « des instruments magiques, nous orientant vers la personnalité du Buddha, rejetée, par cet artifice, dans des conditions d'existence différentes des nôtres ¹⁵ ». M. Mus appuie sa démonstration sur des faits empruntés à l'Inde pré-bouddhique et au culte aniconique des génies locaux, dont la carte coïncide souvent avec celle des lieux saints du bouddhisme ¹⁶. Il serait trop long de l'y suivre. Disons seulement qu'en effet, le symbolisme religieux, dans sa réalité concrète, ne paraît jamais être purement intellectuel.

Dernière précision, qui nous ramène au cœur de notre sujet. Les symboles du premier art bouddhique aniconique n'auraient pas seulement occupé la place du Maître; ils auraient été l'image de sa personne. La signification mythologique de l'Arbre, du Pilier, du Lotus..., s'appliquerait directement au Buddha lui-même, en sorte qu'il y aurait une véritable identification, en tout cas un lien intrinsèque entre le Buddha et l'objet qui le symbolise. Telle est, approuvée par M. Paul Mus, la thèse de M. Ananda K. Coomaraswami, thèse qu'il appuie surtout sur le pilier de Sanchi, où l'on discerne en effet, comme nous l'avons vu, une figuration réelle à travers la figuration symbolique. On en dira autant du Trône, dont M^{lle} Auboyer nous a expliqué récemment le symbolisme, tout à fait analogue à celui de l'Arbre ou du Pilier ¹⁷. Les

symboles « ne remplacent pas le Buddha, ils sont le Buddha ¹⁸ ».

Peut-on parler aussi d'un art chrétien aniconique? Ce serait excessif et peu exact. Disons seulement qu'en sa période primitive, il fut surtout un art symbolique. Si la représentation directe du Christ y est relativement tardive, c'est pour des raisons différentes de celle qui interdisait de représenter le Buddha. Outre que tout art religieux est assez naturellement symbolique, les chrétiens avaient hérité des Juifs l'horreur du culte des images ¹⁹, et ils devaient se garder avec soin de l'idolâtrie ²⁰. Au reste, cela ne les empêchait pas d'admettre, et plus largement que d'ordinaire les Juifs, peintures et sculptures à personnages pour la décoration et pour l'instruction. Peut-être, en certains cas, jouait une raison de prudence, en raison des persécutions. L'apparition du crucifix a sans doute été retardée par l'horreur que la croix inspirait aux païens et aux chrétiens eux-mêmes; c'était un supplice non seulement cruel, mais déshonorant; un supplice d'esclaves, objet de railleries. Dans le même sens a pu agir un « sentiment de crainte respectueuse ²¹ ». Enfin, les chrétiens formés par saint Paul pouvaient dire comme lui : « Je ne veux plus connaître le Christ selon la chair »; ils n'avaient pas pour les épisodes de la vie terrestre de Jésus, même pour les épisodes essentiels, la même sorte de curiosité pieuse qu'on aura dans la suite, et ils songeaient donc moins à les représenter. Mais, lorsqu'ils le faisaient, la figure du Christ était traitée à l'égal de celle des autres personnages.

Les premières images de Jésus furent, semble-t-il, vénérées par des hérétiques (et elles avaient une origine païenne). Puis elles pénétrèrent dans quelques groupes de chrétiens orthodoxes venus du

paganisme. Eusèbe ne les approuve qu'à moitié; il détourne l'impératrice Constantia d'en faire peindre une. Epiphane, plus radical, se vantera encore d'avoir déchiré un voile qui était fixé à la porte d'une église de Palestine et sur lequel était peinte l'image du Christ. Ces faits sont bien connus. Dans la grande Eglise, les premiers « Christs » sont plutôt des symboles du Christ, que ces symboles s'inspirent des paraboles évangéliques, ou des figures de l'art païen, ou des deux à la fois : c'est l'Agneau portant sa croix, ou au pied d'une croix, ou avec une croix au front²²; ou bien, ce sont des Bons Pasteurs ou des Orphées, et les Bons Pasteurs reproduisent les traits de l'Hermès criophore. Sur un sarcophage du IV^e siècle, mis au jour par les fouilles récentes de Saint-Pierre, une frise retrace symboliquement quelques épisodes de la vie de Jésus : un agneau en baptise un autre, au-dessus duquel on voit une petite colombe. Un autre genre de symbolisme est celui qui consiste à signifier des scènes de l'Evangile ou de la vie chrétienne par des scènes de l'Ancien Testament : ainsi le sacrifice d'Abraham ou celui de Melchisédech, Jonas sortant de la baleine, Noé, Moïse, etc. Un bel ensemble est offert par une peinture murale du cimetière de Calliste : à gauche, un autel (le prêtre à gauche de l'autel, l'Eglise en orante à droite); à droite, Abraham prêt à immoler son fils; au centre, un banquet mystique : sept convives, avec sept corbeilles au devant, comme à la multiplication des pains (cette scène centrale n'est d'ailleurs pas plus directement la Cène, que le sacrifice d'Isaac n'est le Calvaire). Dans un style plus ramassé, un même personnage peut être à la fois Moïse et saint Pierre, grâce à l'attribut qu'il porte en chacune de ses deux mains. Ainsi, dans l'imagerie figurée comme dans la prédication, le Nouveau Testament s'exprimait par le truchement

de l'Ancien, sans qu'il faille voir dans ce système, aucune exclusivité de principe portée sur la représentation du Christ. En un second temps, les scènes évangéliques, suggérées par celles de l'Ancien Testament seront aussi représentées, en vis-à-vis.

Cependant, dès le III^e siècle, au cimetière de Prétextat, paraît une image (au moins probable) du Christ pendant sa Passion : scène de flagellation ? Puis viennent d'autres images, sur les sarcophages, dans les mosaïques (cf. la grande mosaïque de Sainte-Pudentienne), dans les scènes évangéliques. A partir du VI^e siècle celles-ci seront, en Orient, d'une facture plus réaliste. Quant aux croix, leur apparition est tardive (celle de Sainte-Pudentienne est rapportée). La « croix latine » récemment découverte à Herculaneum et qui serait du II^e siècle, n'est sans doute pas un symbole chrétien. Dans les épitaphes chrétiennes, on n'a découvert qu'un nombre infime de croix antérieures à Constantin ; encore la plupart sont-elles douteuses, ou même à rejeter. Plusieurs sont des ancres cruciformes plutôt que des croix. C'est qu'en effet la croix elle-même, comme le Christ, fut d'abord plutôt symbolisée que représentée. Elle le fut largement, par toutes sortes d'objets, fabriqués ou naturels. L'Épître de Barnabé nous offre « le premier témoignage que l'on connaisse sur la valeur emblématique de la croix »²³. Clément d'Alexandrie²⁴ permet au chrétien de graver sur le chaton de sa bague des symboles de la croix : une ancre, un navire voguant voile au vent. L'ancre semble avoir été le premier de ces symboles, après avoir servi d'abord simplement de symbole de paix²⁵ et d'espérance. L'usage du signe de croix, qui paraît être, comme tant de choses, d'origine gnostique, est attesté dans l'orthodoxie au III^e siècle par Tertullien²⁶ et par saint Cyprien²⁷. Mais, au moins en règle générale,

SYMBOLISME COMPARÉ

on ne trouve encore « ni croix, ni monogrammes de Jésus, ni représentations de la Passion » avant le iv^e siècle. C'est alors qu'une loi de Constantin, vers la fin de son règne, abolit le supplice de la croix. « Quoiqu'Eusèbe n'en parle pas, dit M. Sulzberger, la chose n'est pas douteuse, et a une grande importance dans l'histoire de la croix »; « quand le souvenir même du supplice de la croix aura à peu près disparu, l'on n'aura plus de scrupule à représenter la croix simple »²⁸. Celle-ci deviendra courante vers le début du v^e siècle.

CHAPITRE TROISIÈME

LES APPARENCES DIVERSES DU CHRIST ET DU BUDDHA

Si différents que puissent être deux grands systèmes religieux, ils se prêtent néanmoins à mille comparaisons. Aussi n'est-il point étonnant que les historiens aient trouvé nombre de textes chrétiens à rapprocher des textes bouddhiques, au fur et à mesure que ceux-ci étaient plus abondamment connus. Rapprochements quelquefois frappants, obligeant à envisager l'hypothèse de liens réels; en certains cas, au moins ingénieux; le plus souvent, il faut l'avouer, superficiels, vagues, arbitraires, ou même fantaisistes, surtout par les conclusions démesurées qu'on en prétendait tirer. Pour éviter de tels écarts, ce chapitre s'enfermera dans des limites délibérément circonscrites. Nous y voudrions simplement signaler quelques textes chrétiens, la plupart *alexandrins*, qui offrent une certaine analogie avec plusieurs textes bouddhiques relatifs à la doctrine du *Trikaya* ou à ses antécédents.

La ressemblance apparaîtra, croyons-nous, d'elle-même. En quelque sens et par quelque voie que ce soit, faudra-t-il supposer un rapport historique

entre les conceptions qui s'affirment ou qu'on devine de part et d'autre à travers ces textes? Faudra-t-il tout mettre au compte de l'esprit humain, passant ici et là par une série de processus analogues? Dans l'état actuel de nos connaissances, aussi bien sur l'histoire des relations entre l'Inde et la Méditerranée¹ que sur celle de la littérature bouddhique, il serait téméraire d'en décider. Si une influence devait être admise, il s'agirait encore de savoir en quel sens. Sur plusieurs points d'importance, les présomptions seraient aujourd'hui, on le sait, plutôt en faveur d'une priorité de l'Occident, — d'un Occident qui, il est vrai, commence à l'Iran. Parfum « gnostique » de la Prajnaparamita, résonances néo-platoniciennes dans la philosophie d'Asanga, introduction dans l'Inde par les mystères de Mithra de la cosmologie hellénistique : tels seraient, selon quelques historiens récents, plusieurs des signes qui nous engageraient à reconnaître une action de l'Occident sur les développements du bouddhisme². Pour ne point parler d'autres difficultés, ces signes seraient plus probants si les dates n'étaient encore trop souvent incertaines³. Par ailleurs une action en sens inverse, au cours d'une période un peu antérieure, n'est pas non plus à écarter, et il se pourrait que sur un point ou l'autre il y ait eu un prêt-à-rendu. La question générale d'un facteur indien dans la formation du néo-platonisme reste ouverte⁴. L'existence d'une colonie bouddhique dans la grande Alexandrie n'est pas décidément controuvée, et tout au moins il semble que les Alexandrins aient été un peu moins mal renseignés sur les choses bouddhiques que les habitants de beaucoup d'autres régions de l'Empire⁵. A partir de la découverte de la mousson en l'an 47, les relations purent être plus régulières entre le grand port méditerranéen et les côtes de l'Inde. Des emprunts

au bouddhisme ont été maintes fois signalés, non toujours sans quelque vraisemblance, dans plusieurs apocryphes chrétiens, dans la littérature judéo-chrétienne, ou chez des gnostiques, particulièrement chez Basilide, etc.

En toute hypothèse, nous restons tout disposés à croire, à la suite de MM. de La Vallée-Poussin et Paul Mus, que le Mahayana parle la *koinè* del'Inde, non celle du bassin méditerranéen. L'assertion réciproque, au moins en ce qui concerne ce qu'on a coutume d'appeler le gnosticisme alexandrin, nous trouverait peut-être un peu plus hésitant. Quoi qu'il en soit, les textes qu'on va lire nous paraissent valoir d'être relevés. Le dossier patiemment constitué par nos historiens du bouddhisme en vue de déceler un apport occidental dans la pensée du Grand Véhicule ou, inversement, un apport bouddhique dans la Gnose est, somme toute, encore trop maigre pour qu'on puisse négliger aucun indice capable, éventuellement, de le grossir ⁶. Et, en dehors de ce problème d'influences, la comparaison de ces textes peut nous mettre sur la voie de réflexions instructives.

I

« HOMME POUR LES HOMMES,
ANGE POUR LES ANGES »

1. *Le Buddha chez les huit classes d'êtres.* — Le *Mahaparinibbana-sutta*, ouvrage du canon pali, contient un passage où M. Paul Mus, après M. de La Vallée-Poussin, voit — concurremment avec les passages mystérieux sur « le corps de la loi » et « l'héritage de la loi » — une des amorces du Grand Véhicule dans ce canon ⁷. C'est au chapitre, troi-

sième, n. 21-23, une déclaration du Buddha sur lui-même adressée à Ananda :

O Ananda, il y a huit sortes d'« assemblées ». Quelles sont ces huit? Assemblées de nobles, de brahmanes, de bourgeois, d'ascètes, de dieux compagnons des quatre gardiens du monde, de dieux du monde de Mara, de dieux du ciel de Brahma. Avant d'entrer dans l'assemblée des nobles et de lier conversation avec eux, je fais que mon aspect soit semblable au leur, je fais que ma voix soit semblable à la leur. Alors, avec des discours religieux, je les instruis, je les éclaire, je les anime, je les remplis de joie. Mais eux ne me connaissent pas pendant que je leur parle. « Quel est, pensent-ils, cet être qui nous instruit, un dieu ou un homme? » Et quand je disparaiss après les avoir instruits, éclairés, animés et réjouis, ils ne me connaissent pas davantage : « Quel est, demandent-ils, celui qui a disparu, un dieu ou un homme⁸? »

2. *Le Logos chez les anges d'après Origène.* — Or, dans son commentaire de l'évangile de saint Jean, Origène parle à peu près de même. Il applique au Logos — en lui donnant une tout autre portée — le mot de l'apôtre Paul disant de lui-même qu'il s'est fait tout à tous :

Donc le Sauveur, bien plus divinement que Paul, s'est fait tout à tous, afin de sauver ou de parfaire tous les êtres. Et sans aucun doute il s'est fait homme pour les hommes, et ange pour les anges : καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἀνθρώπος καὶ ἀγγέλοις ἄγγελος. Et si nul parmi les croyants ne met en doute qu'il s'est fait homme, soyons également persuadés qu'il s'est fait ange, en voyant les apparitions et les paroles des anges dans l'Écriture⁹.

M. de La Vallée-Poussin a déjà signalé ce rappro-

chement entre Origène et la doctrine bouddhique, dans une note de son Appendice à la *Siddhi* de Hiuân-Tsang¹⁰. Il est vrai que, s'il fallait en croire plusieurs exégètes d'Origène, le rapprochement serait fallacieux. Huet, suivi en cela par F. Prat, s'efforce de réduire la portée de l'assertion origénienne, et fait dévier la discussion sur le problème des théophanies dans l'Ancien Testament¹¹. Cependant, au moins dans ce passage, Origène ne mentionne les théophanies qu'à titre de signe : c'est bien, selon lui, « pour les anges » — et donc « chez les anges » — que le Sauveur « s'est fait ange », et non d'abord pour parler de Dieu aux hommes. Ses apparitions aux hommes sous une forme angélique sont seulement une attestation de la chose, — comme la suite du texte le montre à l'évidence¹². S'il est, selon l'*Apocalypse*, le Premier et le Dernier, c'est-à-dire Dieu et homme, le Sauveur est également « tout l'intermédiaire », et s'il reçoit ainsi le nom des deux extrêmes, « c'est pour qu'on voie bien qu'il a tout assumé en lui ».

Au reste, ce texte n'est pas unique dans l'œuvre d'Origène. On peut l'éclairer par un passage de l'*Homélie huitième sur la Genèse*, où ces mêmes théophanies fournissent à l'orateur une occasion de faire entrevoir les rapports entre le Sauveur et les anges :

*C'est un ange qui est dit ici avoir parlé à Abraham, et dans la suite du récit il est manifeste que cet ange est le Seigneur. D'où je conclus que, de même que parmi nous autres hommes « il fut reconnu pour homme par ses dehors », ainsi parmi les anges il fut par ses dehors reconnu pour un ange*¹³.

Raisonnement analogue dans le commentaire de l'*Épître aux Romains* :

...Celui qui, Verbe fait chair, apparut à ceux qui sont dans la chair..., lorsqu'il apparut aux anges,

ne leur apparut pas sans *Evangile*; comme à nous, hommes, non plus... Si donc, en apparaissant à nous, hommes, il n'est pas apparu sans *Evangile*, il semble qu'il faut dire en conséquence qu'à l'ordre angélique non plus il n'est pas apparu sans *Evangile*. Peut-être est-ce là cet *Evangile éternel* dont nous nous souvenons que saint Jean nous a parlé. Et s'il y a lieu de penser en outre qu'il a fait quelque chose de semblable auprès des autres ordres célestes, apparaissant à chacun d'eux sous leur propre forme et leur annonçant la paix, etc.¹⁴.

D'autres textes sont assurément moins précis. Les uns émettent simplement le principe général : *Is qui pro omnium salute FACTUS EST OMNIA*¹⁵. D'autres encore semblent envisager différents états ou diverses manifestations du Logos uniquement à l'adresse des hommes, le Logos s'accommodant à leurs diverses conditions. Ainsi dans le *Commentaire de saint Matthieu* :

*Si tu peux contempler le Logos revenu à son premier état après qu'il s'est fait chair, et qu'il s'est fait toutes sortes de choses pour les hommes, s'étant fait pour eux ce dont chacun d'eux avait besoin, afin de les gagner tous; si tu peux le contempler revenu à cet état où il redevient tel qu'il était au commencement auprès de Dieu, etc.*¹⁶.

Enfin, quelques-uns demandent bien à première vue une interprétation analogue à celle des textes sur saint Jean, sur la Genèse et sur l'*Epître aux Romains*; mais ils ne l'imposent pas de telle sorte qu'on ne puisse les expliquer autrement. Parfois même, une autre explication s'impose. Tel est le cas, nous semble-t-il, pour ce passage de la première Homélie sur le Lévitique, n. 3 : ... *Duplex hostia in eo fuit conveniens terrestribus et apta caelestibus*¹⁷; on peut l'expliquer en disant, avec Bigg¹⁸, que le sang qui coula aux portes de Jérusalem fut mys-

tiquement répandu sur l'Autel d'en-haut. Ou bien, pour un autre passage du commentaire de saint Jean : Origène y dit que le Christ est mort non seulement pour les hommes, mais pour tous les êtres qui ont péché, par exemple pour les astres; mais cette rédemption de tous a pu s'opérer tout entière aux temps de l'Incarnation, par le seul sacrifice du Calvaire, etc.¹⁹. Dans ces différents textes, Origène, qui s'inspire de l'*Épître aux Hébreux*, « parle plutôt en théologien qu'en historien »²⁰; il ne songe qu'à faire valoir l'universalité de la Rédemption, l'efficacité sans limites du Sang versé à la Croix²¹.

Cependant, les trois textes cités plus haut, par leur précision même, échappent à des essais d'interprétation de ce genre. La pensée qu'ils expriment ressemble étrangement à celle du *Parinibbana-sutta*.

3. *Manifestations de Dieu chez Philon*. — L'idée d'Origène apparaît comme une adaptation chrétienne d'une idée alexandrine, déjà chère à Philon²². Celui-ci fait souvent allusion à des manifestations graduées de la divinité, selon la nature des êtres auxquels elle veut apparaître. Ainsi dans ces deux passages du *De somniis* :

Aux âmes incorporelles qui sont ses familières, il est naturel que Dieu se manifeste tel qu'il est, s'entretenant comme un ami avec des amis; mais pour celles qui sont encore dans les corps, il apparaît semblable à des anges : non qu'il change sa nature, — elle est immuable, — mais parce qu'il met dans les imaginations une représentation différente, de telle sorte qu'on pense que cette image n'est pas une imagination, mais la forme originale elle-même...

Pourquoi donc nous étonner encore, si Dieu apparaît semblable aux anges, et parfois même aux hommes, pour secourir ceux qui en ont besoin? Ainsi

quand l'Ecriture dit : « Je suis le Dieu qui t'a apparu en forme de Dieu », pense qu'il a pris, quant à l'apparence, la forme d'un ange, sans changer toutefois, pour aider celui qui ne pouvait autrement voir le vrai Dieu. De même donc que ceux qui ne peuvent pas voir le soleil lui-même, voient son reflet, et les halos de la lune comme la lune elle-même, ainsi l'on perçoit l'image de Dieu, son logos, comme Dieu lui-même ²³.

Il n'y a donc pas lieu de supposer un emprunt direct d'Origène à quelque source bouddhique.

4. *Doctrines analogues avant Origène.* — Pas davantage n'est-il nécessaire de supposer qu'Origène dépende ici directement de Philon. L'idée bouddhique et alexandrine avait en effet pénétré avant lui dans certains milieux chrétiens.

Témoin, en premier lieu, l'Ascension d'Isaïe, chapitres X et XI ²⁴ :

Ch. X. ...Et j'entendis la voix du Très-Haut... disant à mon Seigneur le Christ... : « Sors et descends tous les cieux, puis tu descendras au firmament et à ce monde... Et tu te transformeras selon la forme des anges du firmament et aussi des anges qui sont dans le Schéol... »

... Lorsqu'il descendit dans le cinquième ciel et qu'il se transforma... selon l'aspect des anges qui étaient là, ils ne le glorifièrent pas, car son aspect était comme le leur. Alors il descendit dans le quatrième ciel, et il se transforma selon l'aspect des anges qui étaient là; et lorsqu'ils le virent, ils ne le glorifièrent pas..., car son aspect était semblable à leur aspect. (Idem pour le troisième, le deuxième et le premier ciel.)

Et de nouveau il descendit dans le firmament, où habite le prince de ce monde, et il donna le mot de passe à ceux de gauche, et son aspect était comme le

leur... Et lorsqu'il descendit et se rendit semblable aux anges de l'air, il fut lui-même comme l'un d'entre eux...

Ch. XI. Et après cela... je vis une femme de la famille du prophète David, dont le nom était Marie...

Témoin aussi l'Entretien de Jésus ressuscité avec ses disciples après la résurrection, écrit gnostique du second siècle ²⁵. C'est le Seigneur qui parle :

Lorsque je viens de vers le Père tout-puissant, alors que je traverse les cieux, ... je suis semblable aux êtres célestes, aux anges, aux archanges; alors que je traverse les cieux sous leur aspect, je suis comme l'un d'eux... Les archanges Michel, Gabriel, Uriel et Raphaël m'ont suivi jusqu'au cinquième firmament, puisque je leur ressemblais... ²⁶.

Un peu plus loin, le Seigneur ajoute : « Ne vous souvenez-vous pas que jadis je vous ai dit que, pour les anges, j'étais comme un ange?... Alors, sous l'apparence de l'archange Gabriel, j'apparus moi-même à la vierge Marie... Moi, le Verbe, je suis entré en elle... et c'est ainsi que je suis moi-même devenu ministre à moi-même... ²⁷ » Nous voyons ici curieusement unies les deux idées que nous distinguions tout à l'heure chez Origène ²⁸.

La Pistis Sophia fait dire pareillement au Sauveur : « Lorsque je suis parti pour venir en ce monde, je suis passé au milieu des Archons de la Sphère, j'ai pris la ressemblance de l'Ange Gabriel afin que les Archons des Eons ne me reconnussent point... ²⁹ »

La gnose des Séthiens, qui sont peut-être les mêmes que les Ophites, comportait un schème semblable, si nous en croyons le résumé qu'en donne saint Irénée, *Adversus Haereses*, l. I, c. 30, n. 12 : *Descendisse (Christum) per septem caelos, assimilatum filiis eorum dicunt...* ³⁰.

Même idée encore, toujours d'après saint Irénée,

chez Simon le Magicien. Si on l'attribue ainsi au « père de tous les hérétiques », c'est qu'elle était sans doute fréquente dans les groupements « gnostiques » du second siècle. Donc, nous dit Irénée, Simon prétendait que son épouse Hélène était Ennoia, la première Pensée, d'où sont sortis tous les êtres :

Cette « Ennoia », il nous la montre le quittant, descendant aux lieux inférieurs, engendrant les anges et les Puissances, par lesquels, nous dit-il, ce monde a été fait. Mais après qu'elle leur a donné naissance, ceux-ci la retiennent prisonnière par jalousie, etc., et ils lui infligent toute honte, pour qu'elle ne remonte pas auprès de son père, à tel point qu'elle se trouve même enfermée dans un corps humain, etc. ³¹.

Sous cette dernière forme, l'idée est associée à un pessimisme qui est habituel aux systèmes gnostiques. Il s'agit d'une captivité chez les Anges, non d'un séjour librement voulu parmi eux pour les instruire. L'Ascension d'Isaïe, l'Entretien de Jésus ressuscité, le mythe des Séthiens ne parlaient aussi que d'un passage parmi les Puissances célestes, passage topographiquement obligé pour descendre sur terre. La Pistis Sophia précisait ou accentuait le caractère de ruse affecté par la démarche du Sauveur, voulant passer incognito à travers les séjours des Puissances, pour n'y être point retenu. En tous ces textes, on reconnaît une variation sur le thème bien connu de la descente à travers les sphères. Ils sont beaucoup moins significatifs, au point de vue qui nous occupe, que les textes précédemment cités d'Origène. Ils offrent beaucoup moins de ressemblance avec nos textes bouddhiques. Au contraire, nous retrouvons une idée toute proche à la fois de son expression origénienne et de son expression bouddhique dans le premier fragment arménien d'Irénée ³² :

La Loi, les Prophètes et les Evangiles ont prêché le Christ, né de la Vierge, qui a souffert sur la croix, qui est ressuscité des morts, qui est monté aux cieux, glorifié et roi dans les siècles des siècles. Il est la véritable Pensée, le Verbe de Dieu, qu'ils ont annoncé, né dès les temps les plus reculés, qui a participé à la formation de toutes choses, qui a créé l'homme, qui se fit tout en tout : patriarche parmi les patriarches, loi dans les lois, pontife parmi les prêtres, souverain suprême parmi les rois, prophète parmi les prophètes, ange parmi les anges, homme parmi les hommes, Fils du Père, Dieu en Dieu, roi dans les siècles des siècles. C'est lui qui gouverna l'arche, guida Abraham, se lia à Isaac, vécut à l'étranger avec Jacob, fut vendu avec Joseph, eut le commandement avec Moïse, dicta les lois au peuple, fit avec Josué le partage de la terre aux tribus, chanta avec David, révéla ses souffrances aux prophètes, prit chair dans la Vierge, etc.

C'est lui qui est la résurrection des morts, le salut des âmes perdues, le foyer de lumière pour ceux qui sont dans les ténèbres, le moyen de salut pour ceux qui sont nés hors de la voie, le guide des égarés,... le fiancé de l'Eglise... Dieu de Dieu, Fils du Père, Jésus-Christ roi dans les siècles des siècles. Amen.

Cette idée d'une « angélisation » du Verbe fut assez répandue pour que Tertullien ait cru devoir la réfuter, dans son *Liber de carne Christi* ³³ :

Mais, disent-ils, le Christ s'est fait ange (angelum gestavit). Pour quelle raison? La même pour laquelle il s'est fait homme. Ce fut donc pour la même cause... Le salut de l'homme fut cette cause; à savoir, pour rétablir ce qui avait péri. L'homme avait péri, il fallait que l'homme fût rétabli. Mais pour que le Christ se fasse ange il n'y a pas de telle cause. Car, bien que nous sachions que des anges se perdirent, « dans le feu préparé au diable et à ses anges », jamais cependant leur rétablissement ne

leur a été promis. Le Christ n'a reçu de son Père aucun ordre concernant le salut des anges... Pourquoi donc alors s'est-il fait ange, sinon pour opérer le salut de l'homme comme un puissant garde du corps?... Serait-ce pour libérer l'homme par l'ange? etc.

5. *Comparaison.* — Ainsi, juifs et chrétiens, gnostiques et orthodoxes, théologiens comme Irénée et penseurs comme Origène, nous offrent des textes analogues, aux formules souvent identiques. Quoi qu'il en soit des différences dans l'affabulation ou dans l'esprit, ces textes portent une idée commune, l'idée d'une « économie » dans les manifestations divines, « économie » que les Bouddhistes prêtaient de leur côté aux manifestations du Buddha. Le Christ est ange parmi les anges, comme le Buddha est bodhisattva parmi les Bodhisattva, dieu parmi les dieux.

Au reste, il va de soi que, même là où les formules se rejoignent, les divergences demeurent profondes, commandées qu'elles sont par l'ensemble des doctrines. Si nous comparons notamment la pensée d'Origène avec celle du *Parinibbana-sutta*, une différence essentielle est à noter. Les accusations de docétisme larvé qu'on a portées contre le docteur alexandrin sont loin d'être fondées. Son affirmation du Logos « ange parmi les anges » nous paraît étrange, voire fantasmagorique. Elle a été jugée scandaleuse après sa mort, comme l'atteste le quatrième anathème prononcé par le concile de 543 contre l'origénisme des moines palestiniens d'alors :

Anathème à qui dit ou tient que le Verbe de Dieu s'est fait semblable à tous les ordres célestes, chérubins avec les chérubins, séraphin avec les séraphins, en un mot, semblable à toutes les Vertus d'en haut ³⁴. Elle n'était cependant pas une façon de subtiliser

le mystère de l'incarnation. Et pas davantage la croyance aux interventions réitérées du Logos au cours de l'histoire sainte, croyance qui se trouvait aussi bien chez le réaliste Irénée. On aura pu le remarquer, c'est au contraire sur le fait de l'incarnation qu'Origène commence par prendre appui : « Si nul parmi les croyants ne met en doute qu'il s'est fait homme ³⁵... » Dans un autre endroit encore, loin que cette incarnation paraisse exténuée, ce sont les manifestations antérieures du Logos dans l'histoire humaine qui, conçues trop directement à l'image de la venue en chair, paraissent à un lecteur chrétien moderne trop « substantielles » : *Substantialiter semper Christus praesens fuit et in Moyse et in Prophetis, magis autem in angelis ministrantibus saluti humanae* ³⁶. Chaque fois, en outre, que l'occasion s'en présente, il témoigne dans les termes les plus forts de sa foi à la réalité de l'incarnation. Soit ce fragment sur l'*Epître aux Galates* : *Adjungendum est etiam... quoniam corpus Christi non erat alienum a terrena substantia*, etc. ³⁷.

Pour Irénée, il est encore moins besoin d'insister. On sait assez quel adversaire irréductible il fut du docétisme, lui qui écrivait : *Non enim aliud videbatur et aliud erat, ... sed quod erat, hoc et videbatur* ³⁸. Au reste, le texte du premier fragment arménien que nous avons cité se trouve au début d'une tradition dans laquelle s'inscrivent des noms comme celui de saint Augustin ³⁹, qui lui non plus ne saurait être soupçonné à ce sujet.

Bref, la réalité humaine et, si l'on peut dire, la solidité corporelle qu'un Origène ou un Irénée reconnaissent au Christ n'ont rien d'un nirmanakaya. Si le texte du *Parinibbana-sutta* d'où nous sommes partis peut être considéré comme inclinant déjà vers l'illusionnisme ou du moins le relativisme que sanctionnera dans le Grand Véhicule l'idée de *nirma-*

nakaya, nos textes patristiques, eux, demeurent dans la ligne traditionnelle du *Verbum caro factum*. Qu'on les compare encore, par exemple, avec *Mahaprajnaparamita-sastra*, 34 : « .n Dans chacun des autres Jambudvîpa on dit aussi : Notre Buddha est le vrai Buddha, les Buddha des autres mondes ne sont que des métamorphoses ⁴⁰. » La parenté, à un certain égard, est évidente. Mais, non moins évidemment, le mouvement de la pensée est inverse ⁴¹.

II

« SAMBHOgakaya » ET TRANSFIGURATION

1. *L'apparition divine de Philon*. — La doctrine exposée çà et là dans le canon pali, notamment dans notre texte du *Mahaparinibbana-sutta*, se développe avec une ampleur tout autre au sein du Mahayana, à partir du 1^{er} siècle de notre ère environ. C'est la théorie du *Trikaya*, ou du triple corps du Buddha, qui la systématise, lui faisant contenir toute une cosmologie, toute une métaphysique. On sait comment, dans la forme classique de la théorie, se distinguent et se hiérarchisent les trois « corps » : *nirmanakaya*, *sambhogakaya*, *dharmakaya* ⁴².

Or, les spéculations sur le *sambhogakaya* ne sont pas non plus sans analogues dans les milieux alexandrins et gnostiques.

Terme intermédiaire de la série, le *sambhogakaya* offre d'abord ce caractère général de n'être perceptible qu'aux seuls bodhisattva, c'est-à-dire aux êtres déjà mûrs pour le salut. Ainsi tout à fait, chez Philon, cette étrange apparition qui doit guider les Juifs fidèles, lors de l'avènement du Règne :

Alors, eux qui naguère étaient dispersés, ils ten-

dront d'un seul élan, chacun de son côté, vers le lieu désigné, guidés par une Apparition plus divine qu'il n'est dans la nature humaine, Apparition invisible aux autres, manifeste seulement à ceux qui seront sauvés⁴³.

L'allusion est manifeste à la colonne de feu qui guida les Israélites au désert. Cet Être mystérieux n'en demeure pas moins difficile à identifier. Certains (Dôhnea) y ont vu, bien à tort, semble-t-il, le Roi-Messie. Le Père Lagrange avait, d'abord pensé à un ange, qui se ferait guide « dans des conditions moins modestes que l'ange Gabriel » au *Livre de Tobie*⁴⁴; puis il opta pour « quelque chose comme dans la vision de Daniel, un fils d'homme qui vient sur les nuées.⁴⁵ » Selon M. F. Grégoire, qui a repris à fond l'examen de la question, il s'agirait plutôt du Logos⁴⁶. En tout cas — et plus encore selon cette dernière hypothèse — la rencontre avec la conception bouddhique est réelle.

2. *Textes d'Origène sur la Transfiguration.* — Plus frappant, cependant, nous paraît être le rapprochement qui suit, encore avec Origène.

Pour négliger d'autres traits, qui ne sauraient trouver leur parallèle chez un chrétien, le *sambhogakaya* est un « corps de gloire ». Il a, dit M. Masson-Oursel, « l'aspect d'un météore resplendissant, analogue au corps béatifique des saints du christianisme ou même au corps glorieux de Jésus⁴⁷ ». Mais cet aspect n'est point une qualité absolue. Lui-même n'a point d'« en soi », indépendamment d'un certain rapport. Comme déjà, à un niveau inférieur, le *nirmanakaya*, le *sambhogakaya* résulte d'une collaboration entre celui qui apparaît et celui qui contemple l'apparition; en sorte que, n'ayant point de réalité solide — et même, à vrai dire, n'ayant aucune existence — hors de cette ren-

contre, il varie à chaque fois que varie le rapport entre ces deux termes, vu et voyant. Il est donc toujours affecté d'une multiplicité virtuelle indéfinie. Autrement dit, puisque par hypothèse celui qui est « vu » demeure, en lui-même, inchangé autant qu'inaccessible en son essence secrète ou en sa pure « vacuité », le *sambhogakaya* revêt — successivement, ou même aussi bien simultanément — diverses formes, selon la nature, la dignité, l'élévation spirituelle, le « degré d'être » ou le degré de perfection de chaque « voyant »⁴⁸. Et le prototype de tous ces « corps de gloire » est le Sakya-muni glorieux que nous montre le *Lotus de la bonne loi*, prêchant la Loi transcendante à des disciples choisis sur le Mont Gridhrakuta⁴⁹.

Écoutons maintenant Origène, expliquant dans son commentaire de saint Matthieu la transfiguration du Christ sur la montagne, devant trois disciples choisis :

« Au bout de six jours, Jésus prend Pierre, Jacques et Jean, les conduit sur une montagne élevée et se transfigure devant eux. » (Mt., XVII, 1-2; Mc, IX, 1).

...Si quelqu'un de nous veut être pris par Jésus pour être conduit sur la haute montagne, et mériter de contempler à l'écart sa transfiguration, qu'il passe d'abord « six jours » complets sans attention aux choses visibles, sans affection pour le monde ni pour ce qui est dans le monde..., sans désir de tout ce qui peut distraire l'âme des choses divines. Alors, il célébrera un sabbat nouveau, comblé de joie, sur la haute montagne, à la vue de Jésus transfiguré devant lui. Car le Logos a des formes diverses, apparaissant à chacun dans la mesure où cela est utile au voyant, et ne se faisant voir à personne au-delà de ce que le voyant peut porter⁵⁰.

Tu te demanderas peut-être si, lorsque Jésus se transfigura devant ceux qu'il avait conduits sur la

haute montagne, il se fit voir à eux sous la forme de Dieu qu'il avait jadis; si, de même qu'à ceux qui restaient dans la plaine il apparaissait sous la forme d'esclave, ainsi, à ceux qui l'avaient suivi après six jours sur la haute montagne, il apparaissait non plus sous cette forme d'esclave, mais sous la forme de Dieu.

Eh bien, écoute ceci, avec une attention, si tu le peux, toute spirituelle. Car il n'est pas dit simplement : « Il fut transfiguré », mais un complément nécessaire est joint à ce mot, et par Matthieu et par Marc. Dans l'un et l'autre évangile, en effet, il est écrit : « Il fut transfiguré devant eux ». Voilà, certes, qui t'autorise à dire que Jésus peut bien, devant tels, se transfigurer de telle façon et devant tels autres, au même moment, non⁵¹.

Bien d'autres passages d'Origène développent la même idée. Il y revient surtout dans le *Contra Celsum*, en vue de répondre à diverses objections de Celse. Par exemple au livre second, ch. 64 :

Un en lui-même, Jésus était multiple selon la connaissance qu'on avait de lui, et il n'était pas vu de tous de la même manière :

Qu'il n'apparût pas toujours le même à ceux qui le voyaient, mais selon leur capacité, c'est ce que reconnaîtra à l'évidence celui qui songera que, devant se transfigurer sur la montagne, il ne prit pas avec lui tous ses apôtres, mais les seuls Pierre, Jacques et Jean, comme seuls capables de contempler sa gloire, etc. Et lorsque Judas, voulant le livrer, dit à la troupe qui l'accompagnait, comme si ces gens-là n'eussent pas connu Jésus : « Celui que j'embrasserai, c'est lui », cela aussi nous prouve que Jésus n'avait pas toujours la même apparence. Le Sauveur lui-même me semble insinuer la même chose, lorsqu'il dit : « J'étais avec vous tous les jours dans le Temple, et vous ne m'avez pas arrêté... » Croyant donc de

LES APPARENCES DIVERSES

Jésus, non seulement quant à sa divinité intérieure et cachée à beaucoup, mais même quant à son corps, dont il changeait la forme comme il le voulait et devant qui il voulait... ⁵²

Ou encore au livre sixième, ch. 77 :

Quand Celse écrit : « *Du moment que l'Esprit divin voulait prendre un corps, il fallait absolument que ce corps l'emportât en grandeur, en beauté, en force, en majesté, en éloquence sur les autres* », comment n'a-t-il pas vu que ce corps l'emportait en effet sur les autres, en ce qu'il apparaissait à chacun tel qu'il devait lui apparaître selon la capacité et les besoins de chacun?

Et il n'y a pas lieu de s'étonner que la matière, variable par nature, apte à revêtir toutes les formes qu'il plaît au créateur, indéfiniment plastique entre les mains de son artisan, reçoive tantôt une qualité qui fasse dire : « *Il n'avait ni éclat ni beauté* », tantôt une autre si glorieuse, si splendide et si merveilleuse, que les trois apôtres qui avaient gravi la montagne avec Jésus tombèrent la face contre terre pour avoir contemplé une telle beauté.

Il faut ajouter que cette doctrine a un sens mystique : les divers aspects que revêtait Jésus figurent la nature du Logos divin, qui ne se révèle pas de la même façon à la foule et à ceux qui sont capables de le suivre sur cette haute montagne dont nous avons parlé... ⁵³

Pour expliquer ces métamorphoses, Origène fait appel, on le voit, à une théorie sur la plasticité de la matière, à laquelle il a souvent recours ⁵⁴. L'idée en elle-même était commune. Mais elle n'intervient ici qu'à titre subsidiaire, pour justifier devant un adversaire une pensée que d'autres considérations ont amenée. Aussi l'application qu'Origène en fait n'en est-elle pas moins d'intérêt, dans ce cas de la Transfiguration ⁵⁵.

Intermédiaire — intermédiaire instable et tout

relatif — entre la « forme de Dieu » et la « forme d'esclave », ce « corps transfiguré », qui n'est tel que pour les spectateurs dont la vue s'y trouve adaptée, est proche parent — du moins si l'on fait abstraction d'un large contexte doctrinal — de cet autre intermédiaire — intermédiaire entre l'inaccessible *dharmakaya* et le vulgaire *nirmanakaya* — qu'est le *sambhogakaya*. Et la « haute montagne » de Palestine, devenue un sommet mystique inaccessible à la foule grossière, fait songer de même à cet autre sommet, proche de la ville indienne de Rajagriha et cependant siège de l'Assemblée céleste où n'ont point accès les adeptes du Hinayana méprisé, qu'est le mont Gridhrakuta du *Lotus* ⁵⁶.

3. *Avant Origène.* — Malgré le recours d'Origène à la lettre même de Matthieu et de Marc dans le récit de la Transfiguration, il est clair que l'Evangile ne suffisait point, à lui seul, à lui suggérer pareille conception. Mais Origène lui-même n'en est pas non plus l'auteur. Il est heureux de l'utiliser, soit pour expliquer un texte évangélique, soit pour répondre aux objections de Celse, soit enfin pour développer sa doctrine spirituelle. Il la fait sienne sans effort, elle n'éveille certainement chez lui aucun scrupule. Mais, lui-même le déclare, il l'a reçue par tradition :

...Une tradition est venue jusqu'à nous, selon laquelle il n'y eut pas seulement deux formes dans le Christ, l'une par le moyen de laquelle tous le voyaient, et l'autre, par le moyen de laquelle il fut transfiguré devant ses disciples sur la montagne, quand sa face resplendit comme le soleil; mais il apparaissait à chacun selon que chacun en avait été digne... ⁵⁷

Dans leur édition des *Odes de Salomon*, MM. Labourt et Batiffol rapprochent ce passage d'un texte de Clément d'Alexandrie, rapportant une autre tra-

dition, nettement docétiste, concernant le corps du Christ, qui n'aurait point offert de résistance au toucher ⁵⁸. Mais, si les deux idées ont en effet quelque rapport, supposant l'une et l'autre une même ambiance générale de pensée ou plutôt d'imagination, on ne saurait pourtant, nous semble-t-il, les identifier ⁵⁹. Plus réellement proche d'Origène est un autre fragment, conservé par Clément dans les *Excerpta ex Theodoto* ⁶⁰. L'auteur, qui semble être ici Clément lui-même, y admire « la grande humilité » du Seigneur, qui le fit apparaître « non comme un ange, mais comme un homme »; puis il spécifie que ce n'est pas avec les yeux de la chair que les Apôtres virent la lumière du Christ transfiguré : car ces yeux, dit-il, n'ont rien de commun avec une telle lumière, sinon dans la mesure où le concède la miséricorde du Sauveur ⁶¹.

Les *Excerpta ex Theodoto* sont loin d'être le seul témoin de la tradition dont parlait Origène. Il n'y a pas lieu de relever ici tous les divers textes de l'ancienne littérature chrétienne, antérieurs et plus ou moins semblables aux textes origénienens que nous avons cités ⁶², ni d'entreprendre à leur sujet une étude comparative non plus qu'un essai (peut-être vain) de généalogie. La parenté de plusieurs au moins d'entre eux semble ressortir du fait que, dans des contextes variés, et pour traduire des doctrines parfois toutes différentes, il y revient un certain nombre d'expressions presque identiques. Le sens de ces expressions varie suivant l'application qu'en fait chaque auteur. Le cas le plus curieux à cet égard est peut-être celui de saint Irénée, prenant d'une part à son compte l'expression « juvenis et senex » qui est celle même des *Actes de Jean*, alors que d'autre part il combat avec énergie la doctrine que les *Actes de Jean* expriment par cette formule ⁶³. Tantôt, dans nos textes, il s'agit du

Logos en ses manifestations successives, et tantôt uniquement du Christ en sa vie terrestre; tantôt de la scène de la transfiguration, et tantôt de visions postérieures, accordées à de pieux fidèles; tantôt l'intention de l'auteur semble être simplement d'inculquer l'idée de la condescendance divine, et tantôt d'enseigner un docétisme plus ou moins radical. Ce qu'il nous importe davantage de remarquer, c'est que nous avons bien affaire, ainsi qu'Origène nous en avertissait expressément, à une tradition.

Origène avait pu lire dans les *Actes de Pierre* l'explication suivante sur l'incarnation, mise dans la bouche de l'apôtre lui-même comme avant-propos à son récit de la scène où Jésus fut transfiguré :

Autrefois, l'erreur s'était répandue, et de nombreux milliers d'hommes s'enfonçaient dans la perdition. Alors le Seigneur, entraîné par sa miséricorde, se montra sous une autre forme et apparut sous l'image d'un homme, que ni les Juifs ni nous, ne pouvons dignement éclairer. Car chacun de nous la voyait comme il pouvait, selon qu'il était capable de voir.

Suit un bref rappel de la transfiguration ⁶⁴, que termine encore la formule : « *iterum talem eum vidi, qualem capere potui* » (je l'ai vu de nouveau, tel que j'en étais capable), et Pierre achève son discours en célébrant les multiples appellations du Sauveur. Puis, l'assemblée s'étant mise en prière, une lumière éclatante se produit, et Jésus apparaît à des veuves qui viennent de croire en lui : les unes le voient comme un enfant, d'autres comme un adolescent, d'autres comme un vieillard ⁶⁵...

En ce récit comme en plusieurs autres, les *Actes de Pierre* sont sous la dépendance étroite, peut-être à travers les *Actes de Paul*, des *Actes de Jean*, dont ils atténuent cependant le docétisme dans une mesure notable ⁶⁶. L'idée rapportée par Origène existait donc bien avant lui, et sous une forme plus

hardie, puisque les *Actes de Pierre* l'appliquent encore à toute l'activité terrestre du Sauveur ⁶⁷. Ses attaches gnostiques ne font point de doute, et l'on peut se rappeler à son propos que, selon saint Irénée, Basiliide — celui des grands gnostiques sur lequel une influence bouddhique est déjà par ailleurs la moins invraisemblable — professait que Jésus, étant une *virtus incorporalis*, pouvait se transformer à volonté, et à volonté se rendre invisible ⁶⁸...

4. Les *Δυνάμεις philoniennes*. — Pour l'idée du corps transfiguré comme pour l'idée du Verbe « ange parmi les anges », nous avons pu remonter d'Origène à un âge chrétien antérieur et à un milieu « gnostique ». De même encore, il semble possible de remonter plus haut, jusqu'à une forme préchrétienne, sans d'ailleurs sortir du milieu alexandrin. L'idée philonienne des *δυνάμεις*, elle aussi, est proche parente de l'idée du sambhogakaya. Voici en effet comment la comprend M. Henri-Charles Puech, sans aucune arrière-pensée d'instituer un tel rapprochement :

...A mon avis, les Puissances représentent moins des éléments ou des aspects de l'essence divine prise en elle-même, que les expressions revêtues par Dieu aux yeux de la créature tout au long des étapes de l'ascension mystique. Ce sont des « relatifs », des points de vue sur l'Œuvre suprême et qui n'ont de sens que par et dans les relations diverses que l'homme est capable de soutenir avec Dieu ⁶⁹.

Au reste, une telle idée n'était point alors le produit d'une imagination spontanée et toute récente, juive ou chrétienne. Elle s'enracinait dans des traditions anciennes, certaines tout à fait archaïques, dont l'idée biblique de « l'Ange de Yahweh » porte sans doute la trace : ainsi dans le récit de la vocation de Gédéon ⁷⁰ et dans celui des

apparitions à Manua et à sa femme avant la naissance de Samson ⁷¹.

5. *Spéculations sur la manne.* — Plus immédiatement, la même idée s'enracinait dans des traditions alexandrines. Traditions sur la manne, dont le livre de la Sagesse donne un premier écho :

*...Tu as donné à ton peuple une nourriture d'anges,
Inlassablement, tu lui as envoyé du ciel un pain tout
préparé,
Capable de procurer tous les plaisirs et de satisfaire
[tous les goûts.*

*Et la substance que tu donnais, manifestait bien ta
[douceur à l'égard de tes enfants,
Puisque, s'accommodant au goût de qui la consommait,
Elle se transformait selon le désir de chacun!... ⁷²*

Là-dessus, on n'avait pas tardé à broder. La diversité des goûts subjectifs procurés par la manne avait été détaillée, et plus ou moins « objectivée »; puis les propriétés merveilleuses de cette nourriture corporelle avaient été prises comme symbole des propriétés merveilleuses du Logos, qui est la nourriture spirituelle des âmes.

Les traditions juives concernant la manne sont rappelées en passant par saint Basile, d'après Philon, dans une lettre à Amphiloque ⁷³ :

Philon, expliquant la manne, dit, instruit à ce qu'il semble par une tradition juive, que sa qualité était de telle nature qu'elle changeait selon la fantaisie de chaque consommateur. Elle était, dit-on, par elle-même comme un grain cuit dans du miel. Mais elle tenait lieu soit de pain, soit de viande; et cette viande était tantôt d'oiseau et tantôt d'animal terrestre. Parfois cette manne avait une saveur de légumes, au goût de chacun, et parfois, c'était comme du poisson...

Or, entre les deux traditions sur les divers goûts de la manne et sur les divers aspects physiques de

Jésus, le lien est fait explicitement, par Origène encore. Dans le passage de la *Series* sur saint Matthieu, c. 100, dont nous avons cité plus haut le début, il poursuit ainsi :

...Il apparaissait à chacun selon que chacun en avait été digne. Et alors qu'il était lui-même, il était vu de tous comme non lui-même. Selon qu'il est écrit de la manne, lorsque Dieu envoya aux fils d'Israël un pain du ciel, ayant toute saveur et convenant à tout goût : quand, docile au désir de celui qui le prenait, il se transformait en ce que chacun voulait.

Et cette tradition ne me paraît pas incroyable : soit qu'on envisage Jésus lui-même dans son corps, se montrant aux hommes sous des aspects divers, ou qu'on ait égard à la nature même du Logos, qui ne se livre pas de même à tous ⁷⁴.

Inversement, dans la septième homélie sur l'Exode c'est le thème de la manne qui amène un développement sur le Seigneur, lequel a voulu se faire pour nous pain et chair ⁷⁵ :

« Le soir vous mangerez de la chair, et le matin vous serez nourris de pain » (Exod., XVI, 12)... Et en effet, nous pour qui « le Verbe s'est fait chair » à la fin du siècle et au soir du monde, nous disons que le Seigneur se fait reconnaître dans cette chair qu'il a reçue de la vierge... Pour nous le Verbe de Dieu est aussi du pain (et nous le mangeons le matin) parce qu'il est le Soleil de Justice, qui fait luire un jour nouveau sur ceux qui croient en lui...

...Et ne t'étonne pas que le Verbe de Dieu soit dit chair et pain, et même légumes; qu'il soit nommé diversement selon la mesure des croyants ou la capacité de ceux qui le reçoivent. En ce temps où nous sommes encore dans les débuts, nous ne pouvons manger les chairs du Verbe, c'est-à-dire que nous ne sommes pas encore capables d'une doctrine parfaite et consommée...

Ainsi donc, la manne du Verbe de Dieu produit dans ta bouche toute saveur que tu désires... Et, tandis que cette manne est pour les fidèles un miel très doux, elle devient pour les infidèles un ver ⁷⁶.

Le thème, où l'on reconnaît aussi des résonances pauliniennes, avait été déjà développé par Clément. Le Père, avait dit Clément dans son *Pédagogue* ⁷⁷, donne aux hommes pour aliment le Logos. Pour les uns, c'est du lait; pour les autres, c'est un aliment solide; mais c'est toujours la même substance : ainsi les anciens Hébreux furent-ils nourris de la manne, aliment céleste... Origène y revient à mainte reprise. Sur un tel sujet, il est intarissable. Il s'en explique encore dans le *Contra Celsum* :

Sur la nature du Logos, je dirai que, comme les aliments se changent en lait dans la nourrice pour convenir à la nature de l'enfant, et comme les médecins les préparent pour les malades sous une autre forme que pour les hommes bien portants, ainsi Dieu transforme la puissance du Logos, qui est fait pour nourrir l'âme humaine ⁷⁸, selon les dispositions propres de chacun. Pour l'un, comme dit l'Écriture, le Logos devient « lait raisonnable, sans mélange »; pour un autre, encore faible, une huile fortifiante; pour le parfait, un aliment solide. Et pourtant le Logos ne trompe pas sur sa vraie nature en nourrissant ainsi chacun selon ses besoins. Il n'y a chez lui ni fraude ni mensonge : οὐ πλανά, οὐδὲ ψεύδεται ⁷⁹.

6. *Le mensonge salutaire.* — Ce dernier texte nous donne une petite leçon de prudence, qu'il sera permis de recueillir en passant.

Au premier abord, il apparaît bien remarquable que les mots par lesquels il se termine soient précisément ceux par lesquels, dans le *Lotus de la Bonne Loi*, le Bouddha Sakyamuni termine son enseignement sur les *upaya*, c'est-à-dire sur les

LES APPARENCES DIVERSES

« ruses », sur « l'habileté dans l'emploi des moyens », sur les « artifices salvifiques » que les buddha déploient pour accommoder leur doctrine et leur apparition même aux dispositions de chaque être. Curieuse similitude à la fois de situation, d'idée et d'expression. « Connaissant nos inclinations misérables », nous voyant plongés « dans la fange des désirs », les buddha savent qu'ils ne peuvent « nous établir aussitôt dans le trésor de leur science », aussi, « par une merveille singulièrement surprenante », s'emploient-ils à « proportionner leurs enseignements aux forces de chacun », afin de nous conduire tous au but. Ils ne tiennent donc pas à tous le même discours. Mais si leurs paroles sont énigmatiques, n'allons pas en conclure qu'elles soient mensongères :

— *O Sariputra, il ne dit pas de mensonge, le Tathagata vénérable, qui expose la vérité excellente; mais son langage est difficile à saisir. Pourquoi cela? C'est qu'il explique la Loi par l'habile emploi de moyens variés..., en vue de conduire les êtres à la maturité et de les convertir... Il n'y a donc pas là de mensonge...*

...*O sages, ne concevez là-dessus aucun doute : la Parole que je prononce est véritable. Non, jamais elle n'est mensongère*⁸⁰.

Mais tout l'intérêt de cette remarque est ruiné d'un coup, lorsque, se reportant quelques lignes plus haut dans le *Contra Celsum*, on s'aperçoit qu'Origène ne fait que reprendre, à la fin de son explication, les termes mêmes de l'objection de Celse : en se faisant voir comme changé alors qu'il ne change point, disait Celse aux chrétiens, votre dieu « trompe et ment », *πλανᾷ καὶ ψεύδεται*.

Au reste, répondant à Celse, Origène vise plus loin que lui. Il insinue là, comme en d'autres passages⁸¹, toute une critique de la mythologie : celle-ci est toujours mensongère, même lorsqu'elle singe la

vérité, alors que le Logos est toujours la Vérité, même lorsqu'il paraît revêtir provisoirement les apparences du mensonge⁸². Car la Parole de Dieu n'est pas comme les autres paroles; si sa colère n'est pas comme les autres colères, sa tromperie n'est pas non plus comme les autres tromperies; l'homme devra toujours reconnaître en fin de compte que suivre la voix de Dieu, à quelque étape que ce soit, est toujours suivre la voix de la Vérité qui le mène au salut. Par-delà certaines analogies avec la pensée platonicienne, qui ont souvent été relevées, Origène s'oppose ainsi fortement à l'hellénisme qu'il avait en face de lui. Il n'en a pas moins développé toute une théorie de ce qu'on peut appeler le mensonge pédagogique en vue du salut, ou du « mensonge économique », théorie qui offre beaucoup plus de ressemblance pour le fond des choses, avec la théorie du *Lotus de la Bonne Loi* qu'avec celle de Platon. Si donc la parenté des deux formules citées plus haut est illusoire, si elle n'indique pas une filiation, elle peut néanmoins être retenue comme le signe d'une analogie de pensée fort remarquable, quoique assurément bien loin d'être totale⁸³.

7. *Transposition spirituelle*. — Les deux derniers textes que nous avons cités d'Origène (*Sur l'Exode* et *Contre Celse*) sont intéressants à un autre titre. Il n'y est plus question, comme il pouvait le sembler tout à l'heure, de théories sur les apparences revêtues par le Christ en son corps charnel ou transfiguré. On n'y trouve plus aucune spéculation sur la nature de la matière ou sur la perception sensible. Il ne s'agit plus maintenant que de l'union de l'âme au Verbe : du regard de l'âme qui perce jusqu'au Verbe à travers son enveloppe humaine avec plus ou moins de perspicacité, ou du Verbe qui pénètre

l'âme à divers degrés de profondeur et qui l'éclaire et la nourrit. Il ne s'agit plus que du mystère de la vie intérieure. Et l'on sent bien que c'est là l'idée essentielle, celle à laquelle tient surtout ce grand spirituel que fut Origène. C'est à elle qu'aboutissait déjà chacun des textes qu'on a lus plus haut ⁸⁴ : « Cette doctrine a un sens mystique ⁸⁵ » :

... A l'égard de ceux qui demeurent en bas (de la montagne), n'étant pas encore disposés comme il le faut être pour monter, cette Parole n'a... « ni grâce, ni beauté »; ils n'y voient rien, qui ne leur semble digne de mépris : ils la regardent comme beaucoup inférieure à la parole des autres hommes, dont les discours sont ici désignés figurément par « les enfants des hommes ». En effet, l'on peut dire que les discours des philosophes, qui ne sont que des productions humaines, paraissent beaucoup plus beaux que ne fait la Parole de Dieu, qui, quand on la prêche au commun Peuple, présente à l'esprit « la folie de la prédication », et qui, à cause de cette folie apparente, fait dire à ceux qui n'en jugent que par là : « Nous l'avons vue; elle n'a ni grâce, ni beauté. » Mais à l'égard de ceux qui ont la force de la suivre, et de monter avec elle sur la haute montagne, elle a, pour eux, des beautés toutes divines : des beautés que l'on découvrira, pourvu que l'on soit un Pierre, c'est-à-dire, que l'on ait en soi l'édifice de l'Eglise, bâti sur la Parole de Dieu; que l'on ait formé une telle habitude au bien, qu'aucune des Portes de l'Enfer ne puisse jamais prévaloir contre nous..., pourvu encore que l'on ait pris une nouvelle naissance, par le moyen de la Parole; que l'on ait une voix pleine de vertu, et que l'on ne le cède en rien à ceux qui ont mérité le nom d'Enfants du Tonnerre ⁸⁶.

C'est la même idée, fruit d'une même transposition, qu'on retrouve en maints passages analogues, par exemple dans la très belle *Homélie troisième*

sur saint Luc, où elle se dégage, pour ainsi dire, à l'état pur :

Quae corporalia sunt et sensu carent, ut videantur ab alio, ipsa nihil efficiunt, sed tantummodo oculus alterius intentus in ea, sive voluerint illa sive noluerint, videt, quo aciem contemplationemque direxit. Quid enim potest homo aut alia res, quae crasso circumdatur corpore, cum in praesenti fuerit, facere, ne cernatur?

E contrario, ea quae superna sunt et divina, etiam cum in praesenti fuerint, non videntur nisi ipsi voluerint, et in voluntate eorum est videri vel non videri. Gratia Dei fuit ut appareret Abrahae vel ceteris prophetis, non quod oculus tantum cordis Abraham in causa fuerit, ut cerneret Deum; sed quod gratia Dei ultro se adspiciendam praebuerit viro justo.

Hoc autem non solum super Deo Patre intellegas, sed etiam super Domino Salvatore et super Spiritu sancto, et, ut ad minora veniamus, super Cherubin et Seraphin... Et hoc non tantum in « praesenti saeculo » dicimus, sed etiam in futuro, cum migraverimus e mundo, quod non omnibus vel Deus vel angeli appareant...

Tale quid intelligendum et de Christo, quando in corpore videbatur, quod non, quicumque eum videbant, poterant videre. Videbant quippe tantum corpus illius, secundum vero quod Christus erat, eum videre non poterant... Illi tantum videbant Jesum, quod adspectu suo dignos arbitrabatur.

Laboremus ergo et nos ut et impraesentiarum nobis Deus appareat, — sanctus quippe Scripturarum sermo promisit : « quoniam invenietur ab his qui non tentant eum, apparet autem his qui non sunt increduli in eum ⁸⁷. »

La même idée affleure dans le Commentaire de saint Matthieu : *Forsitan in diversis gloriis apparet Verbum Dei, secundum virtutem uniuscujusque ani-*

mae videntis ⁸⁸, ou dans le *Commentaire du Cantique* : alors que la foule écrasait Jésus, seule la femme qui le fit se retourner le « toucha »; ainsi, de tous ceux qui le regardaient, seuls ceux qui en étaient dignes le « virent », — et le Père en lui ⁸⁹. Car il est en réalité invisible à quiconque n'a pas les yeux de l'esprit, les yeux de la foi ⁹⁰. Et les différentes ἐπινοιαὶ que l'on peut distinguer en Lui sont en réalité autant de visées, autant de points de vue qu'on prend sur Lui, selon le degré de perfection acquis dans les progrès de la vie spirituelle ⁹¹.

Respirant l'atmosphère alexandrine, Origène en reçoit certaines idées parfois étranges, peut-être venues du fond de l'Inde, qu'il lui arrive d'exprimer telles quelles, et qu'en effet il a bien pu prendre à la lettre ⁹². Mais presque aussitôt il les nuance, il les infléchit, il y met sa marque, qui est la marque chrétienne. Il les systématise à la fois et s'en détache. Il en extrait le sens spirituel. Chez lui l'apport gnostique se purifie, il se transpose en spiritualité. Ainsi filtré, adouci, spiritualisé, intériorisé, cet apport peut entrer dans le grand courant de la tradition. Nous ne citerons ici, pour en faire foi, que deux grands noms, ceux de saint Grégoire de Nysse et de saint Bernard, tous deux certainement influencés par Origène. Grégoire de Nysse dira dans sa *Troisième Homélie sur le Cantique des Cantiques* : « L'Enfant Jésus qui nous est né grandit diversement en sagesse, en âge et en grâce, dans chacun de ceux qui le reçoivent : il n'est pas le même en tous, mais dans la mesure où chacun de ceux qui le portent en est capable, il apparaît soit tout enfant, soit grandissant déjà, soit à l'âge parfait ⁹³. » Quant à saint Bernard, il revient plus d'une fois sur les diverses manières dont le Verbe, en lui-même inchangé, apparaît aux hommes, suivant les dispositions et le degré de préparation de ceux-ci ⁹⁴. Par

une métaphore inverse, il parle aussi de l'unique regard du Seigneur :

...*Vides intuitum Domini, cum in se semper maneat, idem, non tamen ejusdem semper efficaciae esse, sed conformari meritis singulorum quos respicit, et aliis quidem incutere metum, aliis vero magis consolationem et securitatem afferre* ⁹⁵...

Nul ne songera, dans des textes de ce genre, à flairer de l'ésotérisme ou du docétisme. Nul, *a fortiori*, ne songera à évoquer le *sambhogakaya*. Ces textes n'en sont pas moins apparentés à d'autres, dont la pensée offre, il faut l'avouer, avec la théorie bouddhique une ressemblance assez curieuse pour que puisse se poser la question d'une source commune ou d'un emprunt ⁹⁶.

8. *Le Soleil unique*. — Notons une dernière analogie. D'une analyse très poussée du préfixe *sam*, jointe à une comparaison avec les données parallèles du Petit Véhicule, M. Paul Mus conclut que *sambhogakaya* doit se traduire par « corps communiel », « corps de fruition commune ». Le mot évoquerait ainsi l'union intime des Buddha à cet instant logique qui précède leur fusion dans l'unité ineffable du *dharmakaya*; ou l'union des Bodhisattva dans la béatitude des « terres pures », appelées elles-mêmes quelquefois « terres de sambhoga ». Obtenir un *sambhoga* unique, ce serait donc, par une transposition de la théorie communautaire du Petit Véhicule, avoir accès à l'Assemblée glorieuse et unanime; obtenir une part individuelle, si l'on peut encore dire, du *sambhogakaya* collectif — du *svasambhogakaya*, selon la terminologie qui sera celle de Huan-Tsang. Ce serait entrer, au sens le plus plein, en communion avec le corps des élus qui n'ont plus rien en propre, là où il n'y a plus « aucune idée d'autrui et de soi », comme s'exprime le *Mahasukha-*

vativyuha. Donc, à la fois gloire et communion : le *sambhogakaya*, dira Fa-hien, est concentré en son lieu comme le soleil⁹⁷. Asanga⁹⁸, l'un des grands théoriciens du *trikaya*, avait écrit : « Tout comme d'innombrables rayons se confondent dans le disque du soleil, tous concourent à la fonction unique d'éclairer le monde, ainsi, dans le « plan apaisé », les innombrables Buddha confondent leur occupation unique. »

Un jour viendra, dit de son côté Origène, « où les justes brilleront dans le royaume de leur Père, devenus une seule lumière solaire ». Et un peu plus loin : « ...jusqu'à ce que tous soient achevés en un homme parfait et deviennent tous un seul soleil. Alors, ils brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père⁹⁹ ».

Certes, Origène ne fait qu'exprimer là une idée commune de la foi chrétienne, et celle-ci, malgré les apparences, diffère du tout au tout de l'idée bouddhique. Le cas n'est pas rare de deux doctrines diverses et même opposées qui, prises d'un certain biais, ou réduites chacune à l'un de leurs éléments, paraissent — surtout sous le bénéfice d'une métaphore commune — se ressembler au point de se confondre. Mais, si superficielles qu'elles soient, ces apparences ne sont pas toujours illusoires : elles sont elles-mêmes des faits, et peuvent être l'indice de contacts et d'échanges réels. Il n'est donc pas absolument sans intérêt, ici non plus, de noter la similitude entre les expressions bouddhiques et celles dont se sert Origène, bien que le symbolisme solaire, à le prendre dans sa généralité, ne soit évidemment propre ni à l'une ni à l'autre des deux doctrines¹⁰⁰.

III

LE BUDDHA LOKOTTARA

1. *Les sept pas du Buddha.* — Nous avons dû faire allusion plus haut aux *Actes* de Pierre, de Paul et de Jean. Ces derniers contiennent un autre passage qui trouve son analogue dans le bouddhisme. L'Apôtre y évoque ses souvenirs sur le Christ : « Cheminant avec lui, dit-il, souvent je cherchais à voir si ses pas laissaient une trace sur le sol, car j'avais remarqué qu'il marchait soulevé au-dessus : et je ne vis absolument rien¹⁰¹. » C'est là évidemment un signe du caractère surnaturel qui, selon ces *Actes*, appartient au Christ. Celui-ci n'aurait pas pu dire, comme l'auteur du *Livre de la Sagesse* : « A ma naissance, j'ai respiré l'air commun, je suis tombé sur la terre qui nous reçoit tous pareillement¹⁰² ». Or il en va de même dans la légende bouddhique, où Sakyamuni ne touche non plus jamais le sol. Déjà dans le sein maternel il était protégé de tout contact impur par une enveloppe de pierres précieuses. A sa naissance, un lotus miraculeux le soutint, ou bien, selon d'autres versions de la légende, les dieux le reçurent dans un filet d'or, ou bien ils déployèrent sous lui une peau d'antilope, une peau de tigre, ou quelque étoffe précieuse¹⁰³... Dans la suite de son existence, les lotus fleurissaient sous chacun de ses pas; le sol s'aplanissait, sans qu'il le touchât : « Là où s'avance le chef du monde, les lieux bas se relèvent et les endroits élevés deviennent unis... La plante de ses pieds n'est pas souillée par la poussière¹⁰⁴. » Par ces symboles s'exprime l'idée que le Buddha est « lokottara », c'est-à-dire « au-dessus du monde¹⁰⁵ ». Il n'y a d'ailleurs pas lieu de supposer que les

Actes de Jean, ou le milieu religieux dont ils émanent, soient ici tributaires de quelque source bouddhique : ils ont pu s'inspirer du cérémonial des Pharaons, comme la légende sur le *Buddha lokot-tara* — qui est souvent un Buddha royal, un « Buddha paré » — pourrait provenir elle-même du rituel des royautés indiennes ¹⁰⁶.

Seulement, les explications que nous donne M. Paul Mus dans son *Barabudur* concernant la légende du Buddha nous aident peut-être à mieux comprendre notre texte des *Actes de Jean*, en nous permettant de le joindre à celui d'un autre apocryphe chrétien, le *Protévangile de Jacques*. Il s'agit cette fois de la petite Marie :

De jour en jour l'enfant se fortifiait. Et quand elle eut six mois, sa mère la mit par terre pour voir si elle se tenait debout. Et ayant fait sept pas, elle revint vers le giron de sa mère, qui la souleva en disant : « Vive le Seigneur mon Dieu! Il ne faut pas que tu marches sur cette terre (ἐν τῇ γῇ ταύτῃ), jusqu'à ce que je te conduise au Temple du Seigneur. » Et elle fit un sanctuaire dans sa chambre à coucher, et tout ce qui est impur ou souillé, elle ne le lui laissait pas prendre ¹⁰⁷.

S'il n'était fait mention dans ce texte que du fait de soulever l'enfant au-dessus de la terre, on pourrait tout simplement rappeler l'analogie de cette vieille divinité latine, dite *dea Levana* parce qu'elle soulevait de terre les nouveau-nés, comme l'explique saint Augustin à la suite de Varron ¹⁰⁸. Mais il est également fait mention de « sept pas ». Or, ces sept pas sont un élément essentiel dans la légende du petit Siddharta. Les variantes du récit — qui est un héritage de la mythologie védique ¹⁰⁹ — sont nombreuses. Tantôt les pas sont faits dans une seule direction : le Nord ¹¹⁰, tantôt dans quatre, six ou même dix directions; mais jamais ne man-

quent les sept pas. D'autre part, tantôt les pieds du nouveau-né se posent à plat sur le sol, qui est comme exhaussé et aplani par eux sans qu'ils aient besoin d'y prendre appui, tantôt ils sont surélevés à une hauteur de quatre pouces, et tantôt ils reposent chaque fois sur un lotus¹¹¹; mais ce ne sont là que variations légères d'un même symbole inchangé. Voici comment s'exprime Asvaghosa dans sa *Buddhacarita*, poème sur la vie du Buddha :

*Le Bodhisattva, semblable aux étoiles des Sept Sages (= la Grande Ourse), fit sept pas, fermes et calmes, sous lesquels apparurent des lotus; pas écrasants et allongés, tels furent ces sept pas*¹¹².

« Partout sous ses pieds naissaient des lotus », écrira Nagarjuna¹¹³; « à chaque pas, sous ses pieds, naissait un grand lotus ».

« Nivellement magique », naissance du lotus protecteur ou surélévation signifient la même chose : c'est le thème de la marche au-dessus du sol, dont M. Paul Mus a montré le lien qu'il avait avec le thème des sept pas¹¹⁴. L'un et l'autre sont le signe du Buddha *lokottara* (supra-mondain, « hyper-cosmique », surnaturel). En sept « enjambées symboliques », le Buddha venant au monde s'élance au-dessus du monde, gravissant les marches de la pyramide cosmique comme d'un escalier géant aux sept marches, marquées chacune par un lotus¹¹⁵. Or, dans le *Protévangile de Jacques*, nous trouvons ces deux thèmes également associés, quoique leur signification, pour autant qu'elle se laisse discerner, soit devenue plus banale. Faut-il croire qu'il y ait là plus qu'une coïncidence curieuse?

2. *Docétisme*. — Les *Actes de Jean* s'inscrivent, nous l'avons dit, dans un ensemble fortement docétiste. Pareillement, les traits que nous venons de rappeler de la légende bouddhique sont à la base

des doctrines docétistes sur le Buddha « lokottara », ou « surnaturel ». Entre les diverses formes du docétisme « chrétien » et celles du docétisme bouddhique, le parallèle serait instructif à poursuivre. Les explications, les formules même sont parfois identiques de part et d'autre. C'est ainsi qu'on lit d'une part dans le *Mahavastu*, qui expose la buddhologie des Lokottaravadin : « Dans les Buddha tout fut surnaturel » (*lokottara* = ὑπερκοσμίον, *supra-mundandum*)¹¹⁶, et d'autre part chez Philoxène de Mabbôgh, auteur syriaque du *v*^e siècle : « Dans le Christ tout fut surnaturel¹¹⁷ ». Au reste, les deux formules sont bien loin d'avoir une égale portée. Tandis que celle du *Mahavastu* signifie que « les Buddha ne sont en aucune façon engendrés par leurs père et mère », attendu qu'ils n'ont « absolument rien de commun avec le monde¹¹⁸ », pour un Philoxène de Mabbôgh il s'agit seulement de soutenir, moyennant quelques distinctions paradoxales, une incorruptibilité naturelle du corps du Christ, en vue de mieux accuser le caractère volontaire de sa mort.

C'est que, à prendre les choses en gros, on observe à ce sujet dans les deux religions, en même temps que des variétés analogues, un processus inverse. Ce qui dans le christianisme fut dès l'origine et sans retour une hérésie, sapant la base même de la foi, devenait au contraire de plus en plus, selon l'esprit même de la pensée indienne, une orthodoxie dans une très large fraction du bouddhisme¹¹⁹. C'est ainsi que, parmi les raisons qui firent si fort vilipender Ananda, le disciple chéri de Sakyamuni, par la tradition postérieure, il faut placer la façon toute simple dont il avait eu pitié des infirmités corporelles de son maître¹²⁰. Et tandis que le docétisme chrétien dut prendre, pour tenter de se faire admettre, des formes de plus en plus atténuées, le

docétisme bouddhique s'exagéra de plus en plus. Pour un Marcion, par exemple, le corps du Christ était pure apparence, mais déjà pour son disciple Apelles c'était un corps véritable, que le Christ s'était composé pour la circonstance à l'aide d'éléments cosmiques¹²¹. Bientôt le docétisme chrétien ne devait plus guère se survivre que sous des formes extrêmement diluées, quasi-assimilables à l'orthodoxie, comme on le voit dans certaines tendances de la christologie de saint Hilaire¹²². Il en allait tout autrement dans le bouddhisme. Les germes docétistes que celui-ci portait devaient prendre un développement prodigieux. Plus on avance dans son histoire, plus on voit le docétisme s'y faire envahissant, radical et universel. Les conditions merveilleuses de la venue au monde du petit Siddharta ne sont dans ce processus qu'une toute première étape. Si peu véritablement « né » que fût le corps du futur Buddha, il fut bientôt entendu, dans le Mahayana, qu'il n'était pas digne d'un Buddha consommé. À l'instant de la Bodhi, un échange miraculeux avait donc dû se produire¹²³. Mais cela même ne devait pas suffire. Après avoir dit, en ces termes ou en d'autres, équivalents : « De la nuit de la Bodhi à la nuit du Nirvana, le Buddha n'a pas prononcé une seule parole » (Candrakirti) — parce que son corps de chair ou « corps de naissance », d'où sortaient les sons articulés, n'était plus dès lors que simple apparence, ayant été réellement changé contre un « corps de Buddha », un « corps d'Essence » ou « de Diamant » —, on en vint donc à déclarer : « Le Buddha n'est pas venu dans le monde », « le Buddha n'a pas enseigné le Dharma » — parce que le corps qui se montrait et qui parlait ici-bas n'avait jamais été qu'apparence pure, « corps fictif », nirmanakaya¹²⁴. Le Buddha peut bien « apparaître aux hommes comme un

homme ordinaire » : il n'en est pas moins vrai que « son corps est incalculable et surpasse tous les mondes ¹²⁵ ».

3. *Semel locutus est.* — Tel qu'il se développe dans le Grand Véhicule, le docétisme bouddhique ne demeure pas confiné dans une interprétation du corps ou de la personne du Buddha. Il y fait partie d'un vaste système idéaliste; ou plutôt cette interprétation même se déploie en un vaste système idéaliste, tel qu'on n'en trouve évidemment point d'analogue dans la tradition chrétienne. Ce n'est point à dire, pourtant, que des ressemblances partielles ne puissent être, ici encore, enregistrées. Nous en signalerons deux, pour finir. Elles débordent davantage encore les limites du milieu alexandrin dont nous avons commencé de nous affranchir.

Les explications qui précèdent n'ont point épuisé le sens de cette expression : « Le Buddha n'a pas enseigné le Dharma. » De même que le corps du Buddha contemplé par les hommes, les deva ou même les bodhisattva, n'est encore, pour l'idéalisme mahayaniste, qu'apparence, ainsi la lettre de son Dharma, tout cet ensemble de prédications, tout cet amas d'écritures qui composent le canon, celui du Grand Véhicule aussi bien que celui du Petit Véhicule, n'est encore que superficie. Sous cette lettre, qui par elle-même est simple *ruta*, son, bruit, et qui ne vaut que comme signe, *vyanjana*, il faut donc chercher le sens, *artha*, en qui seul se trouve le « Refuge ¹²⁶ ». « La Parole du Buddha est autre que la lettre ¹²⁷ ». De la multiplicité de cette lettre il faut donc s'élever jusqu'à l'unicité du Dharma en son Essence, qui est la seule véritable « Parole du Buddha ». Il n'en prononce jamais d'autre. Cette Parole unique, « où l'inégalité ne trouve point place », ne cesse jamais de retentir. Ceux qui sont

captifs de leurs désirs ne l'entendent pas plus que les sourds n'entendent le tonnerre ¹²⁸; ceux qui commencent à se purifier y perçoivent la prédication des dix Défenses; à ceux qui ont dompté leurs passions elle enseigne le nirvana ¹²⁹. Mais en elle-même elle demeure toujours « homogène, complète et pure ».

Tel est l'enseignement explicite du *Lotus* :

Ma bénédiction a toujours été telle que je viens de la dire, depuis un nombre inconcevable de Kalpa; et je ne sors pas d'ici, du sommet du Grîhṛakuta, pour aller m'asseoir sur des myriades d'autres sièges...

Il y a des êtres qui restent d'innombrables Kalpa sans entendre même le nom de Tathagata ou de Loi; c'est là le fruit de leurs actions coupables.

Mais lorsqu'il vient à naître des êtres doux et bienveillants, à peine sont-ils venus au monde que, grâce à leur vertueuse conduite, ils me voient occupé à expliquer la Loi ¹³⁰.

Or, cette prédication pure, cette Parole unique ne fait qu'un avec le Prédicateur, avec le Buddha lui-même.

Elargissant encore l'horizon, il faudra même étendre ce principe d'interprétation des textes sacrés à l'interprétation de toutes choses. Il faudra passer en général du plan de la vérité relative ou « vérité enveloppée » ou « vérité d'erreur » (*samvṛti*), qui est accessible et multiple, mais toute apparente, au plan de la vérité absolue (*paramārtha*), qui est ineffable en son unité ¹³¹. Ainsi trouvera-t-on encore l'unique Dharma, qui est principe de l'univers comme il est loi du salut. Sans doute le premier de ces deux plans n'est-il pas celui de l'illusion pure, pas plus que la lettre des écrits sacrés n'est mensonge : l'un et l'autre sont des *upaya*, ménagés par la condescendance des Buddha en vue de notre faiblesse à secourir. Ni l'un ni

l'autre pourtant ne sont proprement leur œuvre ou leur parole. Si d'ailleurs le Dharma reste en lui-même ineffable, ce n'est pas seulement en raison de notre imperfection présente : c'est qu'en lui-même il est Vacuité. « Les Bodhisattva qui s'écartent de la Vacuité s'écartent du Grand Véhicule tout entier ¹³². » En vérité, pas plus aux bodhisattva qu'aux deva ou aux hommes, « le Buddha n'a jamais enseigné le Dharma ». Il n'est jamais sorti de son repos. Bien plus, aucune Parole essentielle n'a jamais retenti : la Vacuité du Dharma n'a jamais pu faire l'objet d'aucune affirmation ontologique.

Les analogies avec certaines spéculations du néoplatonisme chrétien sur le Logos sautent aux yeux. Même idée, là encore, d'une condescendance pédagogique expliquant tout le déroulement de la voie salutaire et toute la variété luxuriante des Ecritures. Même distinction — du moins à prendre la chose en général — d'une lettre et d'un esprit du Livre saint; d'une lettre multiple, accessible aux hommes plongés dans la multiplicité de ce monde, et d'un esprit qui réduit tout à l'unité où se trouvera le salut. Même rapport de ce symbolisme scripturaire à l'idée d'un symbolisme universel, où les « logoi » cachés en toute chose conduisent à l'unique Logos, en sorte que nombre de Pères de l'Eglise pourraient prendre à leur compte le proverbe bouddhique : « Si je montre quelque chose, il faut être un sot pour regarder le bout de mon doigt, au lieu de suivre la direction qu'il indique ¹³³. » Même identification, enfin, du Logos qui est au fond des Ecritures et de l'Être qui vient sous forme humaine apporter aux hommes le salut; l'un et l'autre étant au même sens et sans aucune dualité Parole ¹³⁴...

Une différence toutefois, et qui porte sur le tout. Même sous la parenté la plus proche, un contraste absolu. Sans doute, la multiplicité du discours salu-

taire n'est pas plus le fait de Dieu ou de son Logos considéré en Dieu, selon le néo-platonisme chrétien, qu'elle n'est, selon les mahayanistes, le fait du Buddha ou de son Dharma. Mais tandis que pour ceux-ci le Buddha n'a jamais réellement parlé, pas plus qu'il ne s'est jamais montré réellement, — car le Dharma est vide, aussi bien que l'univers est vide —, pour celui-là, de toute éternité, Dieu prononce une Parole dans laquelle il s'exprime tout entier lui-même : *Semel locutus est Deus* ¹³⁵... Du côté chrétien seul, l'affirmation triomphe. Au début comme au terme de tout, il y a non un Dharma vide, mais une Parole substantielle. *In principio erat Verbum*. Et de cette unique Parole, la révélation aux hommes est réelle, l'incarnation parmi les hommes est réelle. *Et Verbum caro factum est*. On peut donc bien dire encore que la multiplicité des formules qui sont nécessaires pour la concevoir est toute relative aux hommes : *Semel locutus est Deus, et plura audita sunt* ¹³⁶. Ces formules n'en ont pas moins autant de vérité qu'ont de réalité les choses qui leur correspondent. La dualité même qui décompose l'œuvre divine en un Ancien et un Nouveau Testaments, est relative aux hommes : *Semel locutus est Deus, duo haec audiui* : l'un et l'autre expriment au fond le même Christ; mais ce Christ, Parole incarnée, est un être bien réel, réellement préparé dans l'histoire, et en Lui Dieu se dit réellement aux hommes, tout entier ¹³⁷. Il en résulte que, si relative que soit par rapport à nous la multiplicité des mots de l'Écriture comme des faits bibliques et des gestes du Logos ou encore des phénomènes de ce Cosmos qui est comme sa première révélation, rien de tout cela n'est illusion ni vanité. Tout cela est objectif, tout cela est fondé dans l'être et joue son rôle dans un processus réel. Avec plus de vérité que dans le bouddhisme, l'on peut affir-

mer que le Logos ne ment pas. L'on ne saurait même imaginer la transposition chrétienne d'une sentence comme celle de Candrakirti : « La vacuité est l'asile contre toutes les croyances, mais il ne faut pas croire à la vacuité »¹³⁸. L'on ne saurait imaginer l'équivalent chrétien de la doctrine soutenue par certaines sectes à la logique intrépide, selon laquelle il faudrait, pour obtenir enfin la délivrance, rejeter tout l'enseignement du Buddha¹³⁹. « Quand un homme a atteint l'autre rive, que fait-il de l'embarcation? L'emporte-t-il sur son dos, ou ne l'abandonne-t-il pas? »

4. *La « Terre de Buddha »*. — Voici enfin un dernier parallèle. De même que pour entendre vraiment le Buddha, ainsi faut-il être avancé en perfection pour le voir vraiment et participer à sa « Terre »¹⁴⁰. Mais ce n'est point à dire que cette « Terre » ait un « en-soi » différent de la nôtre et de toutes les « terres » intermédiaires. Mieux que toute explication abstraite, la lecture d'un simple récit nous le fera comprendre, en nous montrant l'idéalisme et le relativisme qui président aux constructions du Mahayana. L'anecdote, tirée du *Vimalakirti nirdana sutra*, est destinée à répondre à la question naïve : Où est la Terre de Buddha?

« Lorsqu'un Bodhisattva, dit le Buddha, désire obtenir l'accès à une Terre pure, il doit purifier son esprit : sitôt son esprit purifié, purifiée est sa future Terre de Buddha. »

Entendant ces paroles, Sariputra se fit à part lui cette objection : « S'il est vrai que quand le Bodhisattva est pur en esprit, son monde aussi est pur, comment se fait-il que notre Terre de Buddha soit si impure, elle que le Buddha a établie à l'aide de son pur esprit, lorsqu'il était Bodhisattva? »

Mais le Buddha, devinant les pensées de Saripu-

tra, l'interpella ainsi : « Sariputra, est-ce la faute du soleil ou de la lune, si les aveugles ne voient pas leur éclat ? »

— Non, Maître, ce n'est pas la faute du soleil ou de la lune, c'est celle des aveugles.

— Sariputra, ce n'est donc pas la faute du Tathagata si les créatures, empêchées par leurs actes mauvais, ne parviennent pas à voir la pureté de notre Terre de Buddha. En vérité, Sariputra, cette Terre est toujours pure : c'est toi qui ne vois pas sa pureté ¹⁴¹. »

Intervenant alors, Sankhasuda dit à Sariputra : « O Sariputra, n'aie point l'idée que cette Terre de Buddha n'est pas pure. Car tel que je le vois, ce monde établi par le Bienheureux Sakyamuni est pur et sans tache, pur comme les palais des dieux Vasavartin. »

Et Sariputra répondit : « Tel que je le vois, ce monde est empli de collines, de montagnes, de creux et de trous, de gravier, de poussière, de rocs, et de bien d'autres choses déplaisantes et impures. ¹⁴² »

Sankhasuda reprit : « Les inégalités et les impuretés sont dans ton propre esprit. »

A ce moment, le Buddha toucha la terre du bout du pied et à l'instant même tous les trois grands mille chiliocosmes apparurent, ornés de myriades de bijoux sans prix, pareils aux Terres de pierreries des Buddha aux vertus sans limites. Et tous les Auditeurs dans l'assemblée se trouvèrent assis sur un lotus de pierreries... ¹⁴³.

Le christianisme oriental a conservé dans sa tradition mystique certaines façons de penser qui ne sont pas très éloignées de celle qui sous-tend ce récit ¹⁴⁴. N'y a-t-il pas comme un air de famille entre la conversation que nous venons de rapporter et ce dialogue tenu un matin d'hiver, au début du XIX^e siècle, sur la lisière d'une forêt ? Les interlocu-

teurs ne sont plus Sakyamuni, Sariputra et Sankhasuda, mais saint Séraphin de Sarov et l'un de ses disciples, N. Motovilov :

... — *Mon ami, dit le saint, nous sommes tous les deux en ce moment dans l'Esprit de Dieu. Pourquoi ne voulez-vous pas me regarder?*

— *Je ne peux pas vous regarder, mon Père, répondis-je, vos yeux projettent des éclairs, votre visage est devenu plus éblouissant que le soleil, et j'ai mal aux yeux en vous regardant.*

— *Ne craignez rien, dit-il, en ce moment vous êtes devenu aussi clair que moi. Vous êtes aussi à présent dans la plénitude de l'Esprit de Dieu; autrement, vous ne pourriez me voir tel que vous me voyez*¹⁴⁵.

Toute réalité, toute « Terre » est représentation, et toute représentation est relative à l'état de celui qui la contemple¹⁴⁶. Nous retrouvons ici la conception qui était celle d'Origène commentant le *transfiguratus est ante eos* des évangiles. Aussi bien peut-on dire que nous avons affaire, dans la tradition mystique orientale, à une doctrine de la transfiguration généralisée. C'est la doctrine du célèbre Grégoire Palamas, que naguère encore nous rappelait M. W. Lossky. Selon Palamas, en effet, « le Christ, lors de sa vie terrestre, a toujours resplendi de la lumière divine, restée invisible pour la plupart des hommes. La Transfiguration ne fut pas un phénomène circonscrit dans le temps et l'espace : aucun changement ne survint pour le Christ en ce moment, même dans sa nature humaine, mais un changement se produisit dans la conscience des apôtres qui reçurent quelque temps la faculté de voir leur Maître tel qu'Il était, resplendissant de la lumière éternelle de sa divinité¹⁴⁷ ». Exactement comme pour le Buddha, lorsqu'il « toucha la terre du bout du pied » pour que Sariputra et Sankhasuda le vissent un moment dans sa gloire...

Nous ne dirons pas que l'explication de Grégoire Palamas sur la Transfiguration marque par elle-même une altération profonde du christianisme ¹⁴⁸. Nous le dirons d'autant moins qu'elle pourrait invoquer d'autres garants, dans l'antiquité chrétienne, que les spéculations sans doute aventureuses d'un Origène. Ne lisons-nous pas, dans le *Livre des Mystères* de saint Maxime le Confesseur, que le Christ « dit au bon larron : Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis, puis, comme ce qui est pour nous la terre ne diffère en rien pour lui du paradis, il apparut de nouveau sur cette terre et y conversa avec ses disciples ¹⁴⁹ »? Tel ou tel autre texte patristique ne semble-t-il pas aussi suggérer quelque conception analogue? Quoique sans docétisme réel, ces textes porteraient à croire, si l'on voulait les presser, que, sous l'apparence d'un homme existant dans les conditions ordinaires, le Christ était déjà, pour qui aurait eu le regard assez pénétrant, rayonnant de la gloire de la divinité. En sorte que le miracle de la montagne aurait peut-être consisté moins dans la transfiguration elle-même que dans tous les autres moments de la vie mortelle de Jésus; ou plutôt, s'il y eut alors miracle, il faudrait le placer dans le pouvoir de perception surnaturelle dont les trois disciples furent alors dotés pour un bref instant, sans qu'un changement réel ait dû se produire en Jésus lui-même. En temps normal, aux yeux des hommes charnels, *videbatur ut homo*; par un merveilleux privilège, trois hommes furent appelés à Le contempler tel qu'Il était toujours : *in Dei gloria* ¹⁵⁰... Sans doute, quand il usait de telles expressions, dans sa si belle lettre à Ambrosius Sabinus, un saint Ambroise ne songeait point à spéculer sur ce miracle. Bien moins encore songeait-il à nier ou à estomper si peu que ce fût la *vera hominis forma* ¹⁵¹

dans le Christ; toute son application allait au contraire à la prouver, avec la réalité qu'elle entraîne de son activité rédemptrice¹⁵². Un Grégoire Palamas ne veut pas la nier davantage, quoique sa théorie, beaucoup plus appuyée, plus unilatérale, nous engage dangereusement sur la pente du docétisme¹⁵³.

Quant au récit concernant saint Séraphin de Sarov, ou aux récits analogues, ils doivent moins nous inquiéter. En effet, le caractère d'anticipation que présentent ces phénomènes miraculeux par rapport au siècle à venir est assez net. Il arrive qu'il soit explicitement noté. M. E. Behr-Sigel nous dit par exemple : « Faisant intervenir *hic et nunc* la transfiguration de l'homme et de la nature tout entière par le don du Saint-Esprit, la sainteté de saint Séraphin nous communique la sensation de la proximité du Royaume de Dieu; elle annonce la résurrection des morts et la vie du siècle à venir¹⁵⁴. » Il y a là une perspective eschatologique, dont le bouddhisme n'offre pas d'équivalent.

Certes, on ne saurait trop tenir en méfiance une spéculation qui se laisserait entraîner sans contre-poids dans une sorte d'illusionnisme universel. Elle trahirait étrangement l'esprit du christianisme et elle en dissoudrait toute la trame, pour le réduire à n'être plus qu'un aspect, différencié seulement en surface, d'un mysticisme en lui-même amorphe et vide. Celui-ci exerce toujours sur nombre d'esprits une attirance puissante; il est l'une des formes du péril qui nous vient de l'Inde. Cependant, si l'on se reporte par la pensée aux fins dernières, une fois accompli l'acte qui décide pour chacun de sa destinée, l'explication idéaliste reprend en partie ses droits. Et on la rencontre en effet, plus ou moins mitigée, dans la tradition chrétienne occidentale la plus orthodoxe, aussi bien que dans celle de

l'Orient. Témoin, pour ce qui est du ciel, cette page de Newman :

Nous pensons que le ciel sera pour nous un lieu de félicité si seulement nous y parvenons; mais, selon toute probabilité, — si nous pouvons en juger par ce qui se passe sur cette terre, — un méchant homme, transporté au ciel, ne saurait point qu'il est au ciel. Je ne pousse pas les choses plus loin, je ne me demande pas si, au contraire, le fait même de se trouver au ciel avec le fardeau de son impiété, ne serait pas pour lui un vrai supplice et n'allumerait pas au dedans de lui les flammes de l'enfer. Ce serait là en vérité une terrible façon de constater où il se trouve. Mais prenons un cas moins effrayant : celui d'un homme qui pourrait demeurer dans le ciel sans être foudroyé; n'ignorerait-il pas du moins qu'il s'y trouve? Il n'y verrait rien de merveilleux...¹⁵⁵.

Citons aussi Simone Weil, empruntant un symbole à ses chers Grecs :

...Ulysse, que des marins avaient transporté pendant son sommeil, s'éveillait dans un pays inconnu, et désirait Ithaque d'un désir qui lui déchirait l'âme. Soudain Athéna lui dessilla les yeux, et il s'aperçut qu'il était dans Ithaque. De même tout homme qui désire infatigablement sa patrie, qui n'est distrait de son désir ni par Calypso ni par les Sirènes, s'aperçoit soudain un jour qu'il est dans sa patrie¹⁵⁶. Nous sommes loin ici de la théorie mahayaniste. Celui qui désire la patrie n'est pas dans l'illusion, il ne désire pas ce qu'il a déjà : c'est au contraire son désir (à le supposer suscité, purifié par le don d'en-haut) qui le conduit à la patrie.

Une idée analogue présidait aux considérations d'Origène sur le Feu divin : ce « Feu dévorant » dont parle l'Écriture¹⁵⁷, Feu de l'Amour, « réfracté en colère par le péché¹⁵⁸ »; Feu qui discerne, qui juge, qui est pour les uns intolérable quand il en

consume les impuretés ou en brûle la malice, tandis qu'il éclaire les autres et les embrase d'amour en les assimilant à lui ¹⁵⁹. Dans des limites plus restreintes, les théologiens latins du moyen âge expliquaient eux aussi comment le même feu de l'enfer produit des effets bien différents selon les catégories des êtres qu'il atteint ¹⁶⁰. Mais là aussi, la ressemblance avec le bouddhisme n'est que lointaine et partielle. Ne parlons pas de l'atmosphère magique dans laquelle apparaît souvent l'idéalisme du Grand Véhicule ¹⁶¹. Tenons-nous en à son principe. Il n'affecte pas seulement les cieux et les enfers, mais il s'étend à tous les domaines, comme à tous les plans de réalité, pour les ronger :

Destruction sans reste des deux vues d'existence et de non-existence,

Vrai caractère des choses prêché par les Buddha ¹⁶²...

« Ce monde, dit le *Lotus de la Bonne Loi* ¹⁶³, n'est pas engendré, et il ne meurt pas; il ne roule pas dans le samsara, et il n'en sort pas. » Et la *Prajnaparamita* : « Bien que le Bodhisattva conduise au nirvana un nombre infini de créatures, il n'existe en réalité ni Bodhisattva conducteurs, ni créatures conduites ¹⁶⁴. » Et Asanga, interprète de tous les grands mahayanistes, du Madhyamika comme du Vijnanavada : « Il n'y a en réalité aucune différence entre production et extinction, aucune différence entre samsara et nirvana ¹⁶⁵. » Thème du « nirvana où l'on n'entre pas » ou du « nirvana qui n'est pas l'arrêt ¹⁶⁶ », thème de l'imprégnation mutuelle de la Tathata et de la Sunyata; thème incessamment repris par tous les docteurs de l'Ecole, pour qui « ce Triple Monde n'est que pensée (sittamâtra) »; thème aboutissant « à cette identification des contraires qui est en Orient le dernier mot de la vérité religieuse ¹⁶⁷ ». Il revient partout avec une insistance et une monotonie

pour nous désespérantes, apaisantes seulement pour ceux qui pensent n'avoir plus besoin d'espérer, ou plutôt pour ceux qui, réveillés de « l'illusion », n'ont pas encore été « éveillés » à l'espérance et n'ont pas appris de Dieu même à en goûter la pure saveur. « Le salut, conclut Asanga, est la destruction d'un simple préjugé, et il n'y a personne de sauvé. ¹⁶⁸ » — Selon le christianisme au contraire, il y a un véritable mystère de « l'Homme Nouveau ». Tout ne peut se réduire de la sorte à des éveils ou à des retournements de conscience, eux-mêmes aussitôt niés comme faits. Ces éveils ou ces retournements, dans la mesure où ils sont éprouvés, ne font que traduire, l'heure venue, — ou anticiper par grâce, et toujours dans l'espérance, — certains changements plus profonds, de portée véritablement ontologique, conditionnés eux-mêmes, comme on l'a rappelé plus haut, par une Intervention réelle et profonde, Intervention qui culmine dans le Sacrifice du Sauveur incarné. Autrement dit, la conversion, la « metanoia » n'est pas purement intellectuelle : elle est un acte, le passage effectif d'un état à un autre; elle comporte une décision personnelle, une adhésion, un *oui* effectif, par l'effet de quoi l'après se trouve réellement autre que l'avant. Il ne s'agit pas pour être sauvé de prendre enfin conscience qu'on l'est déjà : il s'agit d'être délivré d'un mal trop réel, de triompher d'une mort trop réelle. Voilà pourquoi ce n'est pas dans un instant privilégié d'illumination — la Bodhi — que réside le principe de notre salut : la rédemption du monde sera l'effet de l'Acte qui se consomme sur la Croix ¹⁶⁹.



NOTES

CHAPITRE PREMIER

1. Cité par O. OLDENBERG, *Le Bouddha*, tr. fr., 7^e éd., p. 179. Cf. ce mot de Sakyamuni, à des parents qui pleuraient leur enfant : « Ce qu'on aime ne vous procure que peine et tourment. »

2. Cf. ASOKA, 1^{er} édit sur rocher, 7^e édit sur pilier (*Les Inscriptions d'Asoka*, traduites et commentées par Jules BLOCH, collection Émile Sénart, 1950, — pp. 91 et 172.) — Ce respect de la vie ne semble d'ailleurs pas né d'un sentiment de pitié, mais plutôt du « désir de rester pur de la souillure du monde ». Cf. ALBERT SCHWEITZER, *Les grands penseurs de l'Inde*, tr. fr., p. 73. Au reste, dans le bouddhisme ancien, les moines ne faisaient pas scrupule de manger de la viande ou du poisson; pourvu « que les animaux ne fussent sacrifiés ni à leur vue, ni exclusivement à leur intention » : A. FOUCHER, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, p. 249; cf. p. 306.

3. Sur l'ahimsa, cf. Paul OLTRAMARE, *La théosophie bouddhique*, p. 51.

4. *Der Buddhismus*, p. 170.

5. Cf. les *Stances de Dhārmika Subhūti*, 105 : « Agir en toutes choses uniquement en vue du bien des autres, et s'abstenir de ce qui leur fait du tort, telle est la bonne conduite. » (Ed. Paul MUS, *La lumière sur les six voies*, 1939, p. 293).

6. De mitra (ami).

7. *Itivuttaka*, 27. Comparer l'hymne à la charité de I Cor., XIII

8. Relation de la compilation du *Tripitaka*, dans J. PRZYLUCKI, *Le Concile de Rajagṛha*, p. 102.

9. *Majjhima Nikaya*, I, p. 395.

10. R. P. ALLO, *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, p. 183. Cf. P. OLTRAMARE, *op. cit.*, p. 522.

11. *Dhammapada*.

NOTES

12. Conte bouddhique chinois, dans le recueil d'Édouard CHAVANNES, *Cinq cents contes et apologues...*, t. I, p. 32.

13. Légende des Sarvastivadin, résumée par Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, *La morale bouddhique*, p. 213; voir aussi p. 209. *Avadanastakā*, IV, 6.

14. *Majjhima nikāya*, I, p. 129.

15. Cf. J. HACKIN, *Collections bouddhiques du Musée Guimet*, pp. 80-81.

16. Cf. Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, *op. cit.*, p. 85.

17. Cité par N. SODERBLOM, *Manuel d'histoire des religions*, tr. fr., p. 297.

18. L'interprétation est assez courante. On lit par exemple dans KARL ADAM, *Le Christ notre frère*, tr. fr., p. 115 : « Quant à la « bienveillance » du bouddhisme, c'est quelque chose de purement négatif, l'absence de tout mauvais sentiment à l'égard du prochain. »

19. Cf. Paul OLTRAMARE, *op. cit.*, pp. 138-139.

20. NAGARJUNA, *Mahaprajnaparamita sastra*, I, ch. XXI (trad. E. LAMOTTE, t. I, p. 783).

21. *Op. cit.*, p. 106.

22. Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, *op. cit.*, p. 223.

23. L'histoire complète est racontée dans le *Kalpanamanditika*, l'*Avadanakalpalata*, le *Lankavatara*. NAGARJUNA la cite et la commente, *op. cit.*, ch. VIII (LAMOTTE, t. I, p. 255-260). Le *Jatakamala* parle seulement d'un « don des yeux ».

24. On la trouve, peinte ou sculptée, à Mathura, à Amaravati, à Ajanta, au Gandhara, en Asie centrale, à Baradubur, etc. Cf. Alfred FOUCHER, *Les Représentations des Jataka dans les anciennes écoles indiennes*, dans *Mémoires concernant l'Asie orientale*, t. III (1919), p. 17-18.

25. Cf. René GROUSSET, *Sur les traces du Buddha*, pp. 102 et 141. Voir, *ibid.*, la légende de l'oiseau sauvage (p. 161), celle du bon lièvre (pp. 146-147, d'après *Jataka*, 316 et *Caruṇa Pitaka*, I, 10; trad. dans CHAINE-GROUSSET, *Littérature religieuse*, pp. 711-712). On sait que l'histoire de « la livre de chair » a fourni à SHAKESPEARE le thème du *Marchand de Venise*.

26. Déjà en honneur dans le Hinayana, au moins à l'intérieur de la communauté. Le *Mahavagga*, VIII, 26, rapporte le précepte de Sakyaṃuni : « Quiconque veut prendre soin de moi, qu'il prenne soin des malades », comme conclusion d'une histoire touchante. Et le *Vinaya pitaka*, I, 302 : « O moines, vous n'avez plus de père, vous n'avez plus de mère pour vous soigner. Si vous ne vous soignez

pas les uns les autres, qui prendra soin de vous? Quiconque, ô moines, veut prendre soin de moi, qu'il soigne les malades.»

27. Cf. Jean FILLIOZAT, dans *Journal asiatique*, juin 1934, p. 303. Phénomène analogue en Occident dans l'évolution des monastères : cf. Stephan D'IRSAY, *Histoire des Universités...*, t. I, p. 102.

28. Édits sur rocher, 2, 4, 5, 8, 9; édits sur pilier, 5, 7. Cf. *Les Inscriptions d'Asoka*, traduites et commentées par Jules BLOCH (collection Émile Sénart, 1950).

29. René GROUSSET, *op. cit.*, pp. 121-122. Le portrait que trace Huan Tsang et celui que M. Grousset trace à sa suite sont sans doute idéalisés. Voir les remarques de M. Paul MUS dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. XXXIV, p. 236.

30. Trad. BURNOUF, p. 203; p. 8 (stances de Maitreya).

31. Trad. CHAVANNES, dans *Cinq cents contes et apologues...*, t. I, pp. 2-3. « Ainsi fit le prince héritier Sie-ta-na (Sudana), qui exerçait la libéralité envers les pauvres comme un père nourrit ses enfants, et qui, lorsqu'il fut chassé par le roi son père, éprouva de la pitié, mais non de la haine. »

32. Selon la légende, lorsque le futur Buddha naquit comme prince Visvantara, « au sortir du sein maternel, il tendit la main droite en disant : « N'y a-t-il rien dans la maison, maman? Je voudrais faire une aumône. »

33. Ch. IX, n. 17 (trad. LAMOTTE, p. 248). Pour la gradation à l'intérieur du dana : SANTIDEVA, *Bodhicaryavatara*, ch. VII, v. 25 (trad. FINOT, p. 92). Cf. ASOKA, XI^e édit sur rocher : « Il n'y a pas de don pareil au don de la Loi » (BLOCH, p. 119).

34. Trad. PRZYLUSKI, *Le Concile de Rajagrha* (1931), p. 102.

35. Léon FEER, *Fragments traduits du Kandjour* (1883), p. 18.

36. Cf. Jean PRZYLUSKI, *La Légende de l'empereur Açoka* (1923), p. 255.

37. *Mahavagga*, I, 11 (éd. OLDENBERG, 1879, p. 12). Cf. la légende de Purna : « Va, Purna; délivré, délivre; consolé, console; parvenu au nirvana complet, fais-y arriver les autres » (dans BURNOUF, *Introduction à l'étude du Bouddhisme indien*, p. 253).

38. Commentaire du *Bodhicaryavatara-panjika*.

39. Cf. Solange BERNARD, *Le Bouddhisme*, dans CHAINE-GROUSSET, *Littérature religieuse*, pp. 677 et 711. Texte bien significatif du *Majjhima Nikaya* (I, 38), sur le moine « lavé par le lavage intérieur » : « Il avance, ayant inondé les quatre quartiers d'un cœur qui possède l'amour, la compassion, la joie, l'équilibre; au-dessus, au-dessous, en travers, partout, il avance avec son cœur étendu,

NOTES

vaste, sans bornes, sans hostilité ni malveillance, qui a inondé le monde partout, en faveur de toutes les catégories de l'être... » (trad. COOMARASWAMY-HORNER, *La Pensée de Gotama le Bouddha*, p. 163).

40. G. TUCCI, *Forme dello spirito asiatico* (1940). Cf. *Bibliographie bouddhique*, 1949, n. 625.

41. V^e leçon, II (trad. E. SÉNART, pp. 92-93).

42. C'est dans le canon pali qu'on trouve, entre bien d'autres, l'histoire du lièvre charitable. Sur les illustrations de ce Jataka dans l'art de Ceylan, peinture et sculpture, cf. F. TAYMANS D'ÉPERNON, *Les paradoxes du Bouddhisme* (1948), p. 33.

43. NAGARJUNA, *op. cit.*, ch. XXVIII (LAMOTTE, t. I, p. 984).

44. Trad. J. BACOT, p. 285. *

45. Cf. René GROUSSET, *Sur les traces du Bouddha*, pp. 318-319 et 322-323; *Bilan de l'histoire*, pp. 153 et 160-164.

46. Cf. Philippe STERN, *De l'amour humain à l'amour mystique dans les fresques d'Ajanta* (*L'amour de l'art*, numéro spécial sur l'Inde, 1947, pp. 291-300) : « ...Le Bouddhisme, dans ce qu'il a de plus essentiel, s'incarne ici, nous le sentons » (p. 298).

47. *Abhidharmakosa*, ch. III, n. 93 et 94 (trad. LA VALIÉE-POUSSIN, t. III, p. 192) : description des buddha charitables. (Il n'est pas absolument certain que ce Vasubardhu soit le même que le frère d'Asanga.) Cf. *Ékottara*, IV, 1, etc.

48. *Mahayanasutralamkara*, ch. XIII, 20, 22 (S. LÉVI, p. 158), etc. Cf. ch. XVII, 33-68 (pp. 214-224); ch. XIX, 65 (p. 282).

49. *Bodhicaryavatara*, ch. VIII (trad. L. FINOT, pp. 115, 116, 118; cf. p. 67). Cf. ORIGÈNE, *In Ezechielem*, hom. I, n. 1, sur la « descente » miséricordieuse des anges supérieurs ? Voir Jean DANIÉLOU, *Origène*, pp. 244-245.

50. SANTIDEVA, *op. cit.*, ch. V, v. 109 (FINOT, p. 68). Cf. la stance citée par NAGARJUNA, *op. cit.*, ch. VIII :

Les adeptes du Mahayana

Ont compassion de tous,

Ils donnent leur tête et leurs yeux

Et les sacrifient pour un fétu de paille.

(trad. LAMOTTE, t. I, p. 239).

51. SANTIDEVA, *op. cit.*, ch. VII, v. 51 (FINOT, p. 96). Sur la lutte contre l'orgueil : *ibid.*, v. 56-59 (pp. 96-97).

52. Voir encore SANTIDEVA, *Sikṣasamuccaya*, éd. C. BENDALL (1902), p. 196.

53. *Sutta-nipata*, v. 149-150.

54. *Sikṣasamuccaya* (BENDALL, p. 212). Cf. NAGARJUNA, *op. cit.*, ch. XX : « A tous les êtres le Bodhisattva donne avec une parfaite équanimité; il donne sans chercher de récompense et réalise (ainsi) le vrai caractère du don » (trad. LAMOTTE, t. I, p. 709). MILARÉPA, dernières recommandations aux Repa : « Ceux qui sont pleins de désirs mondains ne peuvent rien pour la cause d'autrui. Ils ne font même rien de profitable à eux-mêmes. C'est comme si un homme emporté par un torrent prétendait sauver les autres » (trad. Jacques BACOT, *Le poète tibétain Milarepa*, p. 284).

55. SPINOZA, *Ethica*, l. v, prop. 19 : *Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet*. LÉON BRUNSCHVIG, *Le Progrès de la conscience...*, t. II. On lira la critique approfondie que M. Pierre LACHÈZE-REY fait de cette « générosité » dans *Le Moi, le Monde et Dieu*, nouv. éd. (1950), pp. 127-132.

56. V. 90-91, 113-114 (FINOT, pp. 113 et 116), etc.

57. *Jataka mala*, I, 17 (cité par P. OLTRAMARE, *Théosophie bouddhique*, p. 105, n. 1). Pour comprendre le plein sens de cette méthode, qui n'est pas pure méthode, cf. *infra*. Voir aussi le texte de MILARÉPA cité par M. J. BACOT, *op. cit.*, p. 286 : « La confusion de soi et des autres réalise la cause d'autrui. »

58. *Le Lotus de la Bonne Loi*, note au ch. I, p. 300.

59. *Journal des Débats*, 4 avril 1853.

60. Cf. Henri BERNARD, dans la *Revue apologétique*, décembre 1933.

61. On peut se reporter à la discussion du point de vue de Taine par F. PILLON dans *l'Année philosophique*, 2^e année (1868), surtout pp. 413-414.

62. 5 janvier 1881 : « L'abolition du désir et la pratique de la charité, c'est toute la méthode du Bouddha, c'est tout l'art de la délivrance. »

63. *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II (1897), p. 147; cf. pp. 124 et 154.

64. *La loi d'amour et la loi de justice*, dans la *Critique philosophique*, 1873, t. I, p. 212.

65. LÉON DE ROSNY, *Le Bouddhisme éclectique* (1894), p. 170. De même L. de MILLOUÉ, *Le Bouddhisme dans le monde* (1893), pp. 111-115.

66. R. PISCHEL, *Leben und Lehre des Buddha* (4^e éd., 1926).

67. *Le mythe du héros et la mentalité primitive* (1932), p. 28. « Saint Martin ne donne que la moitié de son manteau, il garde l'autre pour lui, et c'est un homme qui bénéficie de sa générosité. Le sage bouddhiste s'immole totalement et c'est un animal qui

profite de ce sacrifice suprême. Nous avons là la distinction entre les croyances occidentales, toujours modérées et sensées, et les croyances orientales, poussant jusqu'à l'absurde les plus nobles tendances de l'âme humaine. Le principe, cependant, qui domine tous ces récits, bibliques, chrétiens ou bouddhistes, demeure le même. Tous ils sont la mise en action, la dramatisation des croyances morales et religieuses. » *Ibid.* Cf. TETSUJIRO INONE, *La situation du bouddhisme dans le monde spirituel* (*Bulletin de la Maison franco-japonaise*, t. VIII, 1937, p. 78) : « La pitié bouddhique est plus vaste que l'amour chrétien; ...elle s'étend à tous les êtres vivants. »

68. A. FOUCHER, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 46 (1902) pp. 90-91, résumant OLDENBERG, *Aus Indien und Iran* (1899). Dans sa récente *Vie du Bouddha*, M. FOUCHER parle de manière moins restrictive (p. 27).

69. Celle-ci est pour lui exclusive de la justice, et rend impossible « la société civile ».

70. *La théosophie bouddhique*, p. 412.

71. Renouvier a bien noté ces « traits puérils » dont se trouve tissée la « merveilleuse fantaisie de la charité bouddhique » : *Philosophie analytique de l'histoire*, t. II, p. 201.

72. RENAN, *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p. 86.

73. A. FOUCHER, *La Vie du Bouddha...*, p. 75.

74. Traits résumés par RENAN, *op. cit.*, p. 166. Histoire analogue racontée par le *Mahavastu* et par le *Lalitavistara* ; Sakyamuni accepte de chacun des quatre « grands Rois » de l'espace un bol, et des quatre il n'en fait qu'un : ainsi il n'a désobligé personne.

75. Il a été traduit par M. Jacques BACOT dans *Trois mystères tibétains* (1921). C'est *Tchrimakundan*. Cf. l'introduction de Bacot, pp. 23-24.

76. Récit résumé par R. GROSSET, *Sur les traces du Bouddha*, pp. 99-100.

77. *Op. cit.*, p. 412. On en dira autant de cet autre Jataka : Étant jadis prince, le bodhisattva rencontra une tigresse qui mourait de faim avec ses petits; aussitôt il veut se faire dévorer par elle, mais elle n'en a pas la force; alors il se fait une entaille, le sang coule, et en léchant le sang la tigresse recouvre assez de forces pour le dévorer en effet.

78. L'attitude de Visvantara peut être comparée avec celle de Makar Ivanovitch, dans *l'Adolescent* de DOSTOÏEWSKI. Makar Ivanovitch se dépouille de sa femme comme d'un vêtement, pour aller vers le plus parfait. Sur quoi Jacques MADAULE fait les réflexions suivantes, qui peuvent s'appliquer à notre cas : « Notre conscience

occidentale est choquée par ce mari qui cède sa femme, même s'il ne la vend pas. Dostoïewski... n'a pas compris que, de même que l'Église ici-bas est incarnée, ...de même ce monde charnel et misérable n'est pas dénué de toute valeur... Au terme de la vision de Dostoïewski était une sorte d'anarchie chrétienne; un oubli complet des droits et des devoirs, et le mépris de ce minimum de statut juridique sans lequel il n'y a pas de société concevable. » *Le christianisme de Dostoïewski*, p. 176.

79. *Op. cit.*, p. 108.

80. Cf. ASANGA, *Mahayana sutralamkara*, ch. XVI, 16 (trad. Sylvain LÉVI, p. 182) : «...Tendance insatiable, tendance énorme, tendance joyeuse, tendance officieuse, tendance sans-emploi, tendance de Bien... Le bodhisattva, à chaque instant, voudrait fabriquer des Plans-de-Mondes aussi nombreux que les grains de sable du Gange et tout remplis de joyaux, pour en faire don... Les fils des Buddha ont en tout temps sacrifié leur vie pour le premier venu des quérandeurs, par pure compassion, sans demander de retour, etc. » Voir aussi N. PÉRI, dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 1911, p. 443.

81. Autres pratiques qui, dans leur excès, coûtent peu : donner par avance son cadavre aux chiens ou aux oiseaux. Au Tibet, on réussit même parfois à le faire manger par des hommes. Cf. René FOLLET, *Les sommets de la pensée indienne*, p. 81.

82. Nagarjuna, *Mataprajiraparamitasastra* (*Traité de la grande vertu de sagesse*), I, ch. XX (trad. E. LAMOTTE, t. II, p. 721).

83. Ou bien, en certains cas, les « délires de charité » sont soigneusement réglementés. Ainsi pour ceux de Harsa, dont s'émerveillait Hiuan Tsang. Il s'agissait du pancarsa, cérémonie de larges distributions, dont la tradition attribuait l'institution à l'empereur Asoka. Harsa, comme d'autres rois, la célébrait tous les cinq ans, dans les mêmes formes. Et les princes vassaux rachetaient, sans doute à des prix tout conventionnels, les trésors distribués au clergé. Cf. Paul MUS, *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, t. 34, fasc. 1, p. 236.

84. SANTIDEVA, *Bodhicaryavatara*, ch. V, v. 10 (FINOT, p. 53). Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, *Études et Matériaux...*, p. 108 et p. 117. Paul OLTRAMARE, *op. cit.*, pp. 328-329 et pp. 398-399. Il s'établit alors une sorte de réaction indéfinie dans les deux sens, et c'est ce que M. Jean THAMAR appelle une « espèce de rythme circulaire de la charité cosmique » : *Prajnaparamita*, dans *Études asiatiques* (Zürich), 1949, p. 21. Cf. le rite de la « brûlure du crâne » dans la cérémonie d'incorporation au samgha : par les neuf petites tonsures que font sur son crâne les neuf bâtons d'encens qu'on y allume, le récipiendaire est censé s'immoler pour le salut des

NOTES

êtres. Le principe d'un tel symbolisme est très légitime et très beau, mais à condition qu'il soit suivi d'effet.

85. VASUBANDHU, *Karmasiddhiprakarana* (trad. Et. LAMOTTE, *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. IV, 1935-1936, p. 263).

86. Textes très nombreux (Vasumitra, Vasubandhu, Asanga, etc.). Cf. *supra*, n. 49.

87. VASUBANDHU, *Abhidharmakosa*, III (p. 10) : « Bien qu'aucun être nouveau n'apparaisse, bien que d'innombrables buddha fassent atteindre le nirvana à d'innombrables êtres, les êtres des innombrables univers ne seront jamais épuisés. »

88. Quand le grand bodhisattva Avalokita y fut entré, la chaleur brûlante se changea aussitôt en fraîcheur délicieuse, et à la place du chaudron où cuisaient les damnés, apparut un bel étang calme, couvert de fleurs de lotus. Cf. GLASINAPP, *Brahma et Bouddha*, tr. fr., p. 214.

89. *Journal de voyage d'un philosophe*, tr. fr., t. I, pp. 48-49 et p. 61. Ces pages, empâtées de littérature et entachées d'esprit polémique, concernent surtout la doctrine du Petit Véhicule. Le christianisme lui aussi apprend à « se méfier d'un activisme dévorant, qui ne laisse plus le loisir d'aimer » : Joseph FOLLIET, rapport au Congrès de l'Union des œuvres, Lyon, avril 1950. Mais si le bouddhisme évite les indiscretions de cet activisme, dont notre zèle occidental n'est pas toujours indemne, cette sagesse a sa revanche : elle ignore la violence de l'amour.

90. Pierre CHARLES, *Semaine sociale de Paris*, 1928, p. 206.

91. Nicolas BERDIAEFF a écrit très justement : « Un temps, il fut à la mode de rejeter la compassion et de lui opposer l'amour... Mais c'était une profonde erreur morale. Car, bien que la compassion n'épuise pas l'amour chrétien et que celui-ci connaisse incontestablement des degrés supérieurs, elle ne saurait toutefois en être exclue. Mais il y a plus : l'éthique elle-même ne saurait exister sans la pitié. Dans le monde déchu et pécheur, elle témoigne plus que toute autre chose de l'existence d'un autre monde et du souvenir que nous en gardons... » *De la destination de l'homme*, p. 250.

92. Yves de MONTCHEUIL, *Le ressentiment dans la vie morale et religieuse d'après Max Scheler*, dans *Mélanges théologiques* (1946), p. 200.

93. Saint AUGUSTIN, *In epistulam Joannis ad Parthos*, tract. 8, n. 5 (P. L., 35, 2038-2039).

94. SANTIDEVA, *Bodhicaryavatara*, ch. VIII, v. 94, 101, 102 (FINOT, pp. 113-114).

95. NAGARJUNA, *op. cit.*, I, ch. X : « Le Bodhisattva sait que tous les Dharma sont non-nés, non-détruits, et vides de nature

propre. Si quelqu'un le hait, l'insulte, le frappe ou le tue, il tient cela pour un rêve, pour une métamorphose » (trad. LAMOTTE, t. I, p. 320).

96. KUMARAJIVA (413), résumé d'après LÉON WIEGER, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2^e éd. (1922), p. 427. « Mais, reprend le contradicteur, peut-on appeler pitié réelle la pitié pour des êtres envisagés d'une façon si impersonnelle? — Oui, dit Kumarajiva. Car le P'ou-sa (bodhi-sattva) offre vraiment sa peine et ses mérites qui sont réels. — Cependant, une difficulté restait encore : comment concilier une pitié, même générale et abstraite, avec ce quatrième degré de dhyana, qui suppose l'inconscience? — Ici, Kumarajiva ne répond pas. Une réponse populaire, fort simple, consistait dans des histoires de buddha et de bodhisatta, sortant volontairement de leur quiétude lorsqu'ils veulent agir et exercer la pitié, et y rentrant lorsqu'ils veulent se reposer. »

97. Cf. J. PRZYLUŚKI, *Le Bouddhisme* (1932), p. 33 : « Ferveur dégagée de toute sensibilité excessive, analogue à la charité chrétienne, car elle n'a pas pour objet des êtres déterminés. »

98. Lorsque la comparaison porte sur notre conception commune de la pitié, l'opposition retrouve sa vérité. Ainsi dans cette page de M. Jacques BACOT, *Milarépa*, p. 25 : « Notre pitié... est très subjective. Elle s'applique à soulager, à supprimer certaines souffrances trop indiscretes. Elle cherche moins à empêcher de souffrir, que de crier. Les châtements trop douloureux, par exemple, ont été abolis depuis qu'ils font mal aux spectateurs. — La pitié bouddhique n'a aucune relation avec la sensibilité. Elle est tout objective, froide, et liée à une conception métaphysique. Elle n'est pas spontanée, mais consécutive à de longues méditations. L'idéalisme qui tend à ne plus différencier le moi et le non-moi est générateur de cette pitié pour tout ce qui vit et qu'abuse l'illusion. Elle embrasse tous les êtres entraînés par leurs passions dans le cycle des renaissances. Elle est universelle alors que la nôtre est particulière... »

99. On peut dire encore : l'idée de la chose (dharma) a une réalité supérieure à la chose elle-même en son existence subjective (sattva).

100. Cf. Paul OLTRAMARE, *op. cit.*, pp. 152, 382-383, 469; L. de LA VALLÉE-POUSSIN, dans *Mélanges chinois et bouddhiques*, I (1932), p. 70; Paul MUS, dans *Bulletin...*, 1928, p. 191. — Au contraire, la pitié universelle concrète d'un ISAAC DE NINIVE; cf. *les Paroles d'Isaac le Syrien* (Moscou, 1858, p. 299) : « Il me fut demandé ce qu'est un cœur qui a pitié. Et je répondis : Un cœur humain qui embrasse toute la création, les hommes, les oiseaux, les animaux, les démons, et les créatures de toutes espèces; quand il pense

NOTES

à elles, ses yeux ruissellent de larmes, une grande et poignante pitié le possède et son cœur se serre d'une intense souffrance, et il ne peut supporter, entendre ou voir quelque mal ou tristesse enduré par une créature; c'est pourquoi, à chaque heure il prie en pleurant pour les êtres muets, et pour les ennemis de la vérité, et pour ceux qui lui nuisent, afin que Dieu les garde et leur pardonne; et même pour l'espèce des reptiles, il prie avec une grande pitié, laquelle élève son cœur sans mesure, au point qu'elle l'assimile à Dieu. » VI. SOLOVIEV, qui cite ces paroles (*La justification du bien*, tr. fr., 1939, p. 72), note qu'il « est difficile de suspecter de rhétorique artificielle ou de pathos exagéré cette description naïve ». Cf. E. BEHR-SIGEL, *Prière et sainteté dans l'Église russe* (1950), p. 115, notant chez saint Séraphin de Sarow « les traits classiques du starets russe : sa douceur, le pardon accordé aux ennemis et surtout la charité infinie pour toutes les souffrances humaines ».

101. NAGARJUNA, *op. cit.*, ch. VIII (LAMOTTE, t. I, p. 298) et ch. XX (p. 724).

102. C'est ce qu'un adepte du Makatana constate, en disant que, « au point de vue bouddhiste, le christianisme est un hinayanisme, car il distingue rigoureusement l'homme et Dieu » : TETSUJIRO INOUE, *La situation du bouddhisme dans le monde spirituel*, dans *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, t. VIII (1937), p. 76.

103. « En toi, mon Dieu, j'aurai ma solidité, ma fixité, mon être définitif » (saint AUGUSTIN).

104. Saint PAUL, 1 Cor., XIII, 13. Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Lettre* 56 (fragm. 605; P. G., 40, 1382) : « Le principal commandement est la charité; c'est par elle que l'âme est entraînée vers la Charité suprême, qui est Dieu. »

105. Cf. Paul CLAUDEL, *Sur la Présence de Dieu* (1932), p. 23 : « Comme l'ont bien vu les bouddhistes, nous pouvons descendre jusqu'au fond de nous-mêmes par tous les échelons de l'introspection sans rencontrer autre chose qu'un élément fluide, volatile et inconsistant, le mouvement qui va de la puissance à l'acte, jusque nous mettions la main sur l'être même, sur cette image agissante de Dieu en nous qui est substance, cause, esprit et vie, et que les Livres saints appellent essentiellement *firmamentum*. Dieu, nous dit le livre des Rois, a été fait mon firmament... »

106. Citée, à propos d'un autre point de doctrine, par M. STCHERBATSKY, *The Conception of Buddhist Nirvana* (1927), p. 50.

107. Max SCHELER, *Nature et formes de la sympathie* (trad. LEFEBVRE), p. 121. Au contraire, le moine chrétien, tel que saint ATHANASE en trace déjà l'idéal dans sa *Vie de saint Antoine* : « Lorsque sa solitude a porté ses fruits, il se révèle que ce sont des fruits de

charité. » R. P. Louis BOUYER, *La Vie de saint Antoine, essai sur la spiritualité du monachisme primitif* (1950), pp. 116-117.

108. M. GRANET, *La Religion des Chinois*, p. 167.

109. ASANGA, *Mahayanasutralamkara*, ch. XVI (S. LÉVI, pp. 177-178). Cf. le *Sandhinirmocanasutra*, ch. IX, n. 9-11 (trad. E. LAMOTTE, pp. 243-245).

110. *Cinq cents contes...*, t. I, p. III. Cf. le *Lotus de la Bonne Loi*, ch. I : « ... Et après ces dons, l'esprit calme, ils demandent la science des Tathagata » (trad. BURNOUF, p. 7).

111. Ce devait être l'ordre aussi de l'ouvrage projeté, au dire de Taranatha, par Asvaghosa : cent existences antérieures du Buddha y eussent été racontées, correspondant dix par dix à chacune des paramita.

112. *Prajnaparamita*, dans *Études asiatiques* (Zürich), 1949, p. 22, et dans *Études traditionnelles*, 1950, p. 171.

113. CANDRAKIRTI, *Madhyamikavatara*; cf. P. OLTRAMARE, *op cit.*, pp. 407-411.

114. NAGARJUNA, *op cit.*, ch. I (LAMOTTE, p. I, pp. 14-15); ch. XVIII et XIX (pp. 658-659 et 666 ss.). Nagarjuna bloque parfois en un seul mot les deux dispositions du Buddha ici mentionnées : c'est la Mahamaitrikaruna sitta (p. 52).

115. NAGARJUNA, *op. cit.*, ch. XIV (LAMOTTE, t. I, p. 480); cf. ch. XV (p. 559).

116. Léonce de GRANDMAISON, *Les religions de l'Inde*, 5^e leçon (*Bulletin de la Conférence Saint-Michel*, 14 mars 1926, p. 21) : « Il faut noter que la dernière vie du Buddha ne contient pas ces merveilles de dévouement... Les bonnes œuvres de ce genre l'ont rapproché du terme, ont rendu son Karma excellent. Mais, à la dernière étape, c'est le détachement et l'ascèse qui interviennent seuls, amenant la Délivrance, « par delà le bien et le mal », surpassant l'attachement à l'un comme à l'autre... »

117. C'est encore Asanga qui l'explique, *op. cit.*, ch. IX, 23-33 : « ... Comme le monde est éclairé par les rayons que lance en une fois la clarté du soleil, ainsi le connaissable tout entier est éclairé en une fois par les connaissances des Bouddhas... » (S. LÉVI, p. 77); cf. 18-19 (p. 74).

118. *Les trois corps du Buddha*, dans *Journal asiatique*, mai-juin 1913, p. 589-590.

119. Ce n'est pas seulement au spinozisme qu'il faut ici penser, mais à toute doctrine — et trouverait-on, hors de l'influence de la foi chrétienne, ou biblique, une exception? — qui n'ose professer l'indépendance absolue de Dieu par rapport à sa création. Tel ce poème de RABINDRANATH TAGORE :

NOTES

Tu t'es chargé des chaînes de la création...

O Seigneur, maître de tous les cieux, si je n'existais pas, où serai-je [ton amour?

Par ma vie, prend forme incessamment ton vouloir...

Et c'est pourquoi, Roi des rois, tu t'es revêtu de beauté afin de captiver [mon cœur...

Tu te donnes à moi par amour, et c'est alors qu'en moi tu prends conscience [science de ta suavité parfaite.

120. Ch. VI, v. 116 et 118 (FILOT, p. 84).

121. Cf. ORIGÈNE, *In Ezechielem*, hom. VI, n. 6 (KLOSTERMANN, p. 384-385). Voir *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, pp. 241-243. Voir aussi P. LACHÈZE-REY, *op. cit.*, p. 136-138.

122. Pour saint Antoine, patriarche de la vie monastique, cf. Louis BOUYER, *op. cit.*, pp. 66 et 155-156.

123. *Mahavagga* (trad. E.-H. BREWSTER, *Gotama le Bouddha*, p. 82).

124. Ce récit n'est pas propre au canon pali. Voir, par exemple, sa version tibétaine dans la traduction de Léon FEER, *Fragments extraits du Kandjour*, pp. 22 et 26 : même gradation dans le premier discours du Buddha à Yasa; même abstention sur la charité dans le second discours, où Sakyamuni fait « un exposé complet de la Loi, en la développant telle qu'elle est ».

125. *Catuhstataka*, ch. VIII, n. 189 (trad. P. L. VAIDYA, p. 131).

126. NAGARJUNA, *op. cit.*, ch. XXX (LAMOTTE, t. I, p. 1083).

127. Cf. Henri de LUBAC, *Le commentaire d'Origène sur Jérémie*, XX, 7, dans *Mémorial Joseph Chaine* (Lyon, Facultés catholiques, 1950), pp. 255-280.

128. Comparaison classique : cf. Paul DEMIÉVILLE, art. *Byo*, dans *Hobogirin*, fasc. 3 (1937), p. 232 b; et E. LAMOTTE, *Notes bouddhiques*, Académie royale de Belgique, 1935, p. 301.

129. Cf. Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, *Études et matériaux...*, pp. 78 et 116; et *Muscon*, t. XI (1910), p. 278. Dans la possession de la vérité absolue, il n'y a pas plus de démarche morale que de « démarche intellectuelle »; on comprend que tous les Dharma, quels qu'ils soient, « n'ont à être ni admis ni rejetés, étant tous semblables à une magie, à un rêve, à une illusion d'optique, à un écho, à la lune dans l'eau, à un fantôme... » (CANDRAKIRTI). — Nous ne pouvons ici serrer de près cette notion technique de vide (*Sunya*), qui reste souvent proche de celle de relativité.

130. 1^{re} partie, ch. XIV (LAMOTTE, t. I, p. 470). « C'est seulement en union avec la Prajnaparamita qu'elle est nommée Paramita et aboutit à l'état de Buddha. »

131. Ch. XX et XXI. Tendance analogue dans le christianisme oriental. Voir, par exemple, saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Exposition du Pater* (P. G., 90, 888 A); *Centuries sur la charité*, IV, 41-44 et 86 (P. G., 90, 1029 A-B et 1069 A-B); *Ambigua* (P. G., 91, 1249 A-B); cf. Hans URS VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, pp. 242, 254, 263, 265. M. LOT-BORODINE, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. 106, p. 571. I. HAUSHERR, dans *Orientalia christiana periodica*, 1935, p. 138 : « ...La charité fraternelle fut surtout envisagée comme un moyen de perfectionnement personnel, comme le remède nécessaire contre les passions irascibles, regardées comme le grand obstacle à la vie d'oraison. C'est pour cela que la charité se manifeste surtout par la douceur et le parti pris de toujours pardonner. » Cependant, cf. *supra*, note 100.

132. Ch. IX, v. 1-3 et 75-77 (FINOT, pp. 128 et 138-139).

133. Ch. IX, v. 150 et 155 (FINOT, pp. 150 et 151). Le chapitre X et dernier fait de nouveau appel au dana. Mais ce chapitre ne marque pas une progression sur le chapitre IX. Il est « une parinamana, une « application du mérite » de l'auteur, lequel ne se flatte pas de posséder la Prajna, sinon à l'état de graines. Quand on est parvenu à la Perfection de la Sapience, on est au-dessus de toute notion de différence, on est un Bouddha. » Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 58 (1908), p. 347, note 1. — Il est assez significatif de constater que, dans l'étude qu'il consacrait, d'après les sources, à *La carrière du Saint bouddhique* (*Bulletin de la Maison franco-japonaise*, t. II, 1929, pp. 1-22), M. Jean RAHDER pouvait ne rien dire absolument qui concernât une charité quelconque.

134. Cf. l'abbé Paul de BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (1886), p. 200 : le christianisme l'emporte sur le bouddhisme « autant qu'un corps réel et vivant est au-dessus d'un fantôme. »

135. Philippe STERN, *loc. cit.*, p. 298. Voir aussi Germain BAZIN, qui cite ce passage de M. Stern; *Le visage de miséricorde*, dans *Le Cœur, Études carmélitaines*, 1950, p. 331. M. Germain BAZIN rappelle que M. Grousset (après Victor Goloubew) a pu comparer le « beau Bodhisattva » d'Ajanta au Christ de la Cène de Léonard de Vinci (plus spécialement à son étude pour le Christ de la Cène qui est aujourd'hui à la Brera). Même « pose inclinée et un peu lasse », même « ineffable douceur triste », même « regard de commiseration sur la condition humaine »... Mais il est remarquable précisément que le mot de « rêve » se présente spontanément à l'esprit : « Ces apparitions surnaturelles, à Ajanta, comptent parmi les plus émouvantes qui aient traversé le rêve humain. » Et d'autre part, est-il bien sûr que l'œuvre de Léonard de Vinci « respire le plus pur esprit évangélique » (Eugène MUNTZ, *Léonard de Vinci*, 1899, p. 185) et

que « si jamais image du Christ se rapproche de l'idée que nous nous faisons de lui », ce soit bien cette image de la Brera? (Cf. René Grousset, *Bilan de l'histoire*, pp. 131 et 162.)

136. On trouvera des traces de cette méconnaissance dans l'étude citée de M. TETSUJIRO INOUE, *loc. cit.*, p. 77.

137. A quoi son ami Charles Secrétan répliquait que dans la conception chrétienne authentique, « il n'y a pas de justice sans amour, il n'y a pas non plus d'amour sans justice; l'amour-sentiment n'est pas l'amour. L'amour, c'est la volonté que l'être soit... » (17 mars 1869), *Correspondance de Renouvier et de Secrétan*, p. 19. Voir aussi notre *Proudhon et le christianisme* (1946), ch. iv.

138. Cf. la définition qu'en donne M. de LA VALLÉE-POUSSIN, *Maitri et Arasht*, dans *Société belge d'études orientales* 1921, p. 91 : « une sorte d'affectuosité ou d'amitié abstraite dont le moine enveloppe tous les êtres des quatre directions cardinales. »

139. RENÉ GROUSSET, *Bilan de l'histoire*, p. 128. Il ne faudrait d'ailleurs pas, c'est trop clair, forcer la comparaison entre l'Inde préboudhique et l'Amérique précolombienne.

140. ID., Introduction au volume d'art *De l'Inde au Cambodge et à Java* (texte de Jeannine AUBOYER). P. XII (1950).

141. On peut dire d'elle ce qu'Albert SCHWEITZER dit en général de l'éthique : « C'est un dangereux ennemi que Buddha introduit dans l'enceinte fortifiée de la négation du monde » (*Les grands penseurs de l'Inde*, p. 105). Mais le dangereux ennemi a été ligoté.

142. C'est la « sunyatasunyata », la 18^e et dernière sorte de sunyata (vacuité) distinguée par l'école Madhyamika. Cf. P.-L. VAIDYA, *Études sur Aryadeva* (1923), p. 41.

143. *Mahamudra des Sutra*, texte tibétain du XVII^e siècle, traduit par Jacques BACOT, *Le Bouddhisme* (194), pp. 102-104. Cf. *Prajnaparamita Hridaya sutra*, texte traduit par Jean THAMAR, *loc. cit.*, p. 12 : « O Sariputra, dans ce monde, la forme est Vide et le Vide est forme; la forme n'est autre que le Vide et le Vide n'est autre que la forme; là où il y a forme, il y a Vide; là où il y a Vide, il y a forme. Il en va de même des sensations, des pensées, des volitions et de la conscience... O Sariputra, dans ce monde, toutes les choses ont le caractère du Vide; elles ne naissent ni n'avortent; elles ne sont ni pures ni impures; elles n'augmentent ni ne diminuent... » De beaucoup d'autres on peut dire ce que dit M. René GROUSSET de Candrakirti : il « s'enivre de vacuité » (*Les Philosophies indiennes*, 1931, t. I, p. 319).

144. Paroles de Sakyamuni après son illumination. Cf. NAGARJUNA, *op. cit.*, I, ch. X : « Cette loi profonde a pour sens la Vacuité, la

non-prise-en-considération et le sans-caractères » (LAMOTTE, t. I, p. 338). La doctrine du Vide remplace pratiquement dans le Mahayana le phénoménisme de la doctrine de l'impermanence du Hinayana.

CHAPITRE II

1. Cf. Gilbert COMBAZ, *L'évolution du Stupa en Asie*, dans *Mélanges chinois et bouddhiques*, 4^e volume, 1935-1936, p. 109 et pp. 114-115. Ananda K. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist Iconography* (1935), figure 1.

2. Ce qui met en défaut cette assertion de M. A. FOUCHER : « Personne ne s'étonnera de ce que l'art bouddhique ancien tourne tout entier autour de la légende du Maître. Il va de soi que les artistes, en quête de motifs, s'adressèrent directement aux scènes de morale en action : ni les préceptes abstraits, ni les spéculations métaphysiques ne prêtent guère à l'illustration. » En note, M. Foucher dit seulement : « Il faut faire une exception pour la fameuse roue d'Ajanta. » (*Scènes figurées de la légende du Buddha*, dans *Études de critique et d'histoire*, 2^e série, 1896, p. 102). En réalité, les bouddhistes se sont toujours montrés ingénieux, et c'est dès la première période de leur art, à traduire en figures leurs spéculations (auxquelles ne convient d'ailleurs pas adéquatement l'épithète de « métaphysiques »).

3. Cf. Charles MARTIN, *Un περί τοῦ πάσχα de saint Hippolyte retrouvé?* dans *Recherches de science religieuse*, 1926, pp. 144-165; *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribué à saint Hippolyte de Rome*, dans *Mélanges Franz Cumont*, 1937, t. I, pp. 321-363; *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1937, pp. 255-276. L'auteur se réserve d'étudier plus à fond l'attribution qu'il propose. Un manuscrit du VIII^e ou du IX^e siècle, conservé à l'abbaye de Grottaferrata, contient le premier tiers de l'homélie (avec de nombreuses variantes d'un caractère archaïsant) et l'attribue expressément à Hippolyte, sous le titre de Εἰς τὸ ἅγιον πάσχα. — Voir maintenant : *Homélies pascales, I, une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, étude, édition, et traduction par Pierre NAUTIN, p. s. s. (coll. *Sources chrétiennes*, 27, 1950).

4. VI^e homélie sur la Pâque (P. G., 59, col 743-746; NAUTIN, 51, pp. 176-179). La phrase, qui commence au neutre, s'achève au masculin. De même, au n. 62, l'auteur assimile avec saint Paul le Christ et la Pâque (p. 189).

NOTES

5. Le fameux Pilier de Sarnath est certainement, lui aussi, un pilier cosmique. Mais est-il bouddhiste? Cf. *infra*.

6. *Lotus*, ch. I, v. 67.

7. VI, 30, 62 ss. Le *Mahavamsa* est une chronique singhalaise.

8. Sylvain LÉVI, *Le Népal*, t. II, p. 4. Paul MUS, *Cultes indiens et indigènes au Champa*, (Hanoi, 1934); *Barabudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* (193); *Journal asiatique*, t. 228 (décembre 1936), compte rendu de COOMARASWAMY, *Elements...*

9. Cf. Henri FOCILLON, *L'Art bouddhique* (1921), pp. 33-34 : « Le stupa est à l'origine un tumulus édifié autour des reliques corporelles du Bouddha, partagées après sa mort et conservées précieusement dans des cassettes ou dans des vases... La symbolique de l'Inde le compare à une bulle d'air flottant sur l'onde, image des vanités de la vie terrestre. Un conte pieux montre le bouddha déterminant lui-même son aspect extérieur et enseignant à ses disciples la manière de l'honorer : sur trois manteaux pliés en quatre, il pose son bol à aumônes renversé, et sur le bol il plante son bâton de moine errant. C'est de cette formule simple qu'est sortie à peu près toute l'architecture de l'Asie bouddhique. »

10. Cf. M^{me} Odette VIENNOT, *L'arbre dans l'iconographie bouddhique* (mémoire dactylographié, 1946, Bibliothèque du Musée Guimet). Sur l'arbre de Bodh-Gaya : *Dipavamsa*, 15; *Mahavamsa*, 18-19. Dans le *Lotus* et le *Lalita-vistara*, le Buddha et l'arbre apparaissent plus d'une fois comme des corrélatifs inséparables.

11. Ch. XVI (trad. BURNOUF).

12. Ch. v, n. 29-33.

13. Cf. KRAMRICH, *Indian Sculpture* (1933), n. 209. COOMARASWAMY, *op. cit.*, figures 4, 5 et 6.

14. *Theragatha*, n. 1095.

15. *Dhammapada*, n. 387.

16. Cf. la description de HIUAN-TSANG, dans ses *Mémoires* (trad. St. JULIEN, t. I, p. 459-462).

17. V. 29-40 : « Ils virent trois hommes sortir du tombeau : les deux soutenaient l'autre, et une croix les suivait. Et la tête des deux premiers atteignait le ciel, mais celle de celui qu'ils conduisaient dépassait les cieux » (trad. VAGANAY).

18. N. 90; 91 (le Christ à la Transfiguration) : « Et sa tête touchait le ciel »; 93 : « Il m'apparaissait parfois comme un géant dont la tête touchait le ciel » (BONNET p. 195).

19. *Similitude* 9, ch. 6, n. 1 : « J'aperçus une troupe nombreuse qui s'avavançait; au milieu était un homme d'une taille tellement colossale, qu'il dominait la tour » (LELONG, p. 237). (Il s'agit du Fils de Dieu, qui semble être pour Hermas le premier des sept sages dont parle l'Écriture.)

20. LUCIUS CHARINUS, *Apostolorum Periodi* (résumé des Actes de Pierre, de Jean, d'André, de Thomas et de Paul), cité par PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 114 (P. G., 103, 390 C). Actes des saintes Perpétue et Félicité, c. 4 et 10. *Madracha* de saint EPHREM, 4^e dimanche après la Pentecôte : « Il gisait dans la tombe comme un être faible, et il s'est levé aujourd'hui comme un géant »; c'est une allusion à Ps. XVIII, 5-6, qu'on trouve déjà dans saint JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, c. 64, n. 8 (ARCHAMBAULT, t. I, p. 308) et dans saint IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, l. IV, c. 33, n. 13 (P. G., 7, 1082 A). Les Elchasaïtes faisaient aussi du Christ un géant : HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, l. IX, c. 3, n. 13 (CRUICE, p. 447). Saint AUGUSTIN, *Contra sermonem arian.*, 8 (P. L., 42, 689). LEPORIUS, *Libellus emendationis*, 6 (P. L., 31, 275 D). Cf. IV Esdras, II, 43 : *Juvenis statura celsus eminentior omnibus illis*.

21. Saint AMBROISE, *De incarnatione*, l. v, c. 35 (P. L., 16, 827 C).

22. Cf. STRACK-BILLERBECK, III, 851; IV, 888, 946 s. On peut voir aussi le *Poimandrès*, l : « Il me sembla que se présentait à moi un être d'une taille immense, au-delà de toute mesure définissable » (NOCK-FESTUGIÈRE, p. 7; cf. les références, p. 8, note 3).

23. Cf. Arturo GRAF, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* (Torino, 1925), pp. 59-65 et p. 126.

24. *Speculum Ecclesiae, De inventione sanctae crucis* (P. L., 172, 944). Détails dans W. MEYER, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus* (Münich, 1881).

25. *Un poète regarde la croix*. Il donne l'explication suivante, comme « lue quelque part » : « Car la croix n'a pas été faite d'un bois quelconque. Un rameau fut d'abord détaché de l'arbre du bien et du mal, puis planté sur la tombe du premier homme. Ce rameau se développa, grandit avec une magnificence telle qu'aucun arbre ne put entrer en comparaison avec lui. C'était là le bois prédestiné, le tronc mystérieux et impérissable. C'est une de ses branches que la colombe de Noé apporta dans l'arche. Une autre, plus tard, fournit à Moïse la verge dont il frappa le rocher. Il fournit ce pont sur le torrent proposé par Salomon à la Reine de Saba, et sur qui par respect elle se refusa à mettre le pied lorsqu'elle entra à Jérusalem. Il fut ensuite miraculeusement préservé au fond de la piscine probatique jusqu'au moment de la Passion » (p. 52).

26. « Au milieu de la place de la Ville et sur les deux bords du fleuve il y avait un arbre de vie, ...dont les feuilles servaient à la

guérison des nations.» — Saint JUSTIN, I^{re} Apologie, c. 55. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, 34 (KETSCHAU, t. 2, pp. 103-104). PSEUDO-AM-
BROISE, *Sermon* 45, 3 : *Sicut per arborem mortui, ita per arborem*
vivificati; arbor nobis nuditatem ostendit, arbor indulgentiae foliis ves-
tivit (P. L., 17, 692), etc. Cf. R. BAUERREIS, *Arbor Vitae, Der « Le-*
bensbaum » und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauch-
tum des Abendlandes (Münich, 1938). H. BERGEMA, *L'arbre de vie*
dans l'Écriture et dans l'histoire (en hollandais, 1938) (comptes
rendus dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1939).

27. *Tractatus II* (BATTIFFOL-WILMART, p. 15). Cf. l'opuscule III
de saint BONAVENTURE : *Lignum Vitae* (Quaracchi, t. VIII, pp. 68-
87), etc. .

28. Cf. le P. P. CONGAR, *Jésus-Christ Agneau de Dieu*, dans
Foi et Vie, 1947, p. 56 : « Je suis persuadé que (cette croix) est à
interpréter en ce sens, comme une traduction plastique de ce qu'est
le christianisme lui-même. »

29. HASELOFF, dans A. MICHEL, *Histoire de l'art*, t. II, I, p. 346.
L. WALK, cité par Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*,
p. 283. Cf. H. LECLERCQ, *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*,
s. v. *Arbres* (t. I, col. 2706-2707); *Baptistère* (t. II, col. 406-407);
Pontien (t. XIV, col. 1415-1416). Dans la bénédiction des fonts,
la forme prescrite pour le soufflé sur l'eau lustrale rappelle la forme
de l'arbre de vie.

« 30. *Emmâs*, p. 66.

31. Voir aussi Canon sancti Patris Theodori Studitae in adora-
tionem crucis, Oda prima : *Appereto, o immensa Domini crux, ostende*
mihî nunc divinam faciem venustatis tuae (Επιφάνηθι, ὁ μέγας τοῦ
Κυρίου σταυρὸς, δεῖξόν μοι ὄψιν θείαν τῆς ὡραιότητός σου νῦν),
dans Jac. GRETSER, s. j., *De sancta cruce*, (Ratisbonne, 1734),
p. 321. Cf. P. DIDRON, *Histoire de Dieu* (1843), p. 351 : « La croix
est plus qu'une figure du Christ; elle est, en iconographie, le Christ
lui-même ou son symbole... »

32. In Psalmum I, (PITRA, *Analecta sacra*, t. II, p. 445) : ἔϋλον
ὁ Χριστὸς ἀναγέγραπται ἐν τῇ θεοπνεύστῳ γραφῇ.

33. De hominis opificio, c. XIX (LAPLACE, *Sources chrétiennes*,
vol. 6, p. 175).

34. *Contra adversarium legis et prophetarum*, l. I, c. 15, n. 25-26 :
Hodie tecum eris in paradiso. — Esse autem ibi cum Christo, hoc
est esse cum vitae ligno. Ipse est quippe Sapientia, de qua... scriptum
est : lignum vitae est amplectentibus eum (P. L., 42, 616).

35. In Apocalypsim, l. II (Maxima Bibliotheca veterum Patrum,
Lyon, 1677, pp. 434 H et 435 A-D); l. V (p. 509 C); l. X (p. 646 D).
Homilia in Transfiguratione Domini, n. 12 (P. L., 89, 1312 C).

36. De *divisione naturae*, l. v, c. 36 : *Lignum vitae, hoc est Dominus noster Jesus Christus* (P. L., 122, 981 A); c. 38 : *Vocatur Christus, quippe omnium bonorum lignum est fructiferum, etc.* (1015 A).

37. De *Trinitate et operibus ejus* (P. L., 167, 274-275); In *Cantica*, l. iv (P. L., 168, 895 D) et l. vii (953 D).

38. *Expositio in psalmos selectos*, ps. I, 3 (P. L., 172, 277 B); In *Annuntiatione sanctae Mariae* (P. L., 172, 902 D). Cf. *De clauastro animae*, l. iv, c. 35 : *Est etiam arbor vitae Christus in medio Ecclesiae* (P. L., 176, 1173 C-D). PSEUDO-TAULER, *Méditations sur la vie et la passion de Jésus-Christ*, ch. 38 (éd., Noël, t. vii, pp. 5-6).

39. *Le cerf et le serpent...*, dans *Cahiers archéologiques*, iv, 1949, pp. 17-60; p. 22 : « *Chrisme, Croix, Arbre de Vie...* sembleraient ainsi les symboles équivalents d'une même réalité : le Christ, principe de la régénération opérée par les sacrements » (pp. 23-24). « Au même titre que l'« Eau de Vie », l'« Eau Vivante », le pain de l'eucharistie — le « Pain de la Vie » ou le « Pain Vivant » — était communément tenu pour le fruit de l'*arbor vitae* ou de la Croix, ou, ce qui revient au même, pour la substance même du Corps du Christ » (p. 55).

40. Congrès archéologiques de France, session du Puy (1904), pp. 447-453. W. L. HILDBRUCH, *A medieval brass pectoral Cross*, dans *Art Bulletin*, vol. xiv (1932), pp. 79-102. Sur l'arbre placé entre Alpha et Oméga, symbole du Christ : *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. i, col. 2697. Voir encore HIPPOLYTE (?), In *Prov.* : *Καρπὸς δικαιοσύνης καὶ δένδρον ζωῆς, ὁ Χριστὸς ἐστίν* (P. G., 10, 620 D).

On rapprochera de ces exemples chrétiens les croix de verdure faites au Népal pour l'Indra-Yatra. Pendant les huit jours que dure cette fête en l'honneur d'Indra (en août-septembre), on voit partout des croix entièrement recouvertes de feuilles ou d'herbes, sur lesquelles apparaissent la tête, les mains et les pieds du dieu. On vénère ces croix, mais aussi on les perce de flèches. Ce rite doit attirer la pluie fécondante. Indra, qui ne fait qu'un avec la croix, est le dieu du ciel pluvieux, qui s'étend jusqu'aux points cardinaux, sur tout l'espace. Cf. Sylvain LÉVI, *Le Népal*, t. i, p. 53; Pierre SAINTYVES, *Le culte de la croix dans le bouddhisme, en Chine, au Népal et au Thibet*, dans *Rev. de l'hist. des rel.*, 1917; et le curieux ouvrage du Père Augustin-Antoine GEORGI, des Ermites de saint Augustin, que cite P. SAINTYVES : *Alphabetum Tibetanum, Missionum Apostolicarum commoda editum; praemissa est disquisitio qua de vario litterarum ac regionum nomine, gentis origine, moribus, superstitione ac manichaeismo fuse dissertitur, Beausobrii calumnias in sanctum Augustinum aliasque Ecclesiae Patres refutantur* (Romae, 1772).

41. JACQUES DE SARUG, *Homélie sur la vision de Jacob à Béthel*, n. 95 (ZINGEREE-MOSINGER, *Monumenta Syriaca*, t. i, Cnipro, 1911).

NOTES

1869, p. 26). Cf. ISAAC D'ANTIOCHE (G. C. BICKEL, *S. Isaaci Antiocheni... oper omnia*, t. I, Giessae, 1873, p. 90). Textes traduits et cités par Carl-Martin EDSSMAN, *Le baptême de feu* (Leipzig-Upsala, 1940), pp. 51-53. APHRAATE, *Homélie sur la prière* : « L'échelle que vit Jacob, c'est le mystère de notre Sauveur par lequel les hommes montent du bas vers le haut; c'est aussi le mystère de la Croix de notre Sauveur qui fut érigée comme une échelle et au sommet de laquelle se tenait le Sauveur » (*Patr. Syr.*, t. I, p. 146).

42. *Tu nos hinc per modum scalae
Ducas ad caelestia.*

(BLUME-BANNISTER, *Thesauri Hymnologici Prosarium*, t. II, Leipzig, 1922, p. 20).

43. Ce pont dressé comprend trois parties, correspondant aux trois degrés de l'ascension spirituelle : ce sont les pieds, le côté et la bouche du Christ. On trouvera ce texte et quelques autres commentés d'un autre point de vue par le R. P. Louis BEIRNAERT, *Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes*, dans *Erasmio-Jahrbuch*, t. XVIII (1950).

44. Saint AUGUSTIN, *In psalmum* 119, n. 1 (P. L., 37, 1597). Le pilier à gradins des stupa bouddhiques, symbolisant le mont Meru, correspond à la fois à l'échelle et à la montagne dont nous parlent les textes chrétiens.

45. *Hymne XI*, 11 (T. J. LAMY, *Ephraem Syrus, Hymni et Sermones*, t. I, 1883, col. 95). — Le texte de notre pseudo-HIPPOLYTE dit, lui aussi, de l'arbre de la croix : « C'est l'échelle de Jacob et le chemin des anges, au sommet duquel le Seigneur est vraiment appuyé » (NAUTIN, 51, p. 176).

46. La même phrase porte dans un manuscrit : ὁ Ἰησοῦς et dans un autre : στέλος πυρός. LIPSIIUS-BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. II, 2 (1903), p. 10, et la note.

47. P. LECAU, *Fragments d'apocryphes coptes* (Le Caire, 1904), p. 76.

48. *Quomodo prior potero orare, cum tu sis columna luminis?* Dom André WILMART, *Analecta Reginiensia* (Studi e Testi, 59, 1933), p. 333 (n. 12). Cf. WILMART-TISSEHANT, *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélémy*, dans *Revue biblique*, 1913, pp. 349 et 354.

49. A. Wallis BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London, 1913), p. 271-272. *The Life of Bishop Piscentius*, by John the Elder, fol. 32-33 : « ...It is said concerning the holy man Apa Piscentius, that it came to pass on a time when he was young, while he was pasturing his father's sheep, that God opened his eyes, and he saw a pillar of fire in front of him. Now there were

certain other young men who were pasturing sheep with him. And he said unto the other young men who were pasturing sheep with him : « Do ye see the pillar of fire on the road in front of us? » And they said unto him : « We do not see it. » Then he cried out up to heaven, saying : « O God, open then the eyes of these young men, so that they may see the pillar of fire even as I see it. » And God hearkened unto his voice, and the eyes of the young men were opened, and they saw the pillar of fire. And observe ye now, O my beloved, that the moment when God chose Moses was when He spoke unto him in his early manhood, out of a pillar of fire (which went up) out of a bush. »

50. Voir encore AMÉLINEAU, *Études sur le christianisme en Égypte au VII^e siècle* (1887), pp. 5-8 et 74-75.

51. F. C. BURKITT, *Early Eastern Christianity* (London, 1904), pp. 43-44. C. R. C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalmbook*, t. II (Stuttgart, 1938), p. 139.

52. H. ODEBERG, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (Cambridge, 1928), p. 123. — Pour ces divers textes sur l'Échelle et le Pilier, voir l'ouvrage cité de C. M. EDMAN, pp. 48-56 et 158-172.

53. *De errore...*, c. XXI, n. 4-5 et c. XXVII, n. 3 (éd. G. HEUTEN, 1938, pp. 97 et 99).

54. *Première Apologie*, c. LX. Cf. *Timée*, p. 36 b.

55. *In Marcum XV* (l'authenticité n'est pas absolument certaine), *In Ezechielem* (P. L., 25, 423 B).

56. Saint AUGUSTIN, *In psalmum* 195, n. 15 (P. L., 37, 1236).

57. Saint MAXIME DE TURIN, *Homilia* 50 (P. L., 57, 342).

58. *Première homélie sur l'exaltation de la croix* (P. G., 97, 1021 C).

59. AMAIAIRE, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. 14 (P. L., 105, 1031 D); *De ordine antiphonarii*, c. 33 (P. L., 105, 1285 D). RABAN MAUR, *De laudibus sanctae crucis*, douzième figure (P. L., 107, 195-198 et 277). OTHLOND DE SAINT-EMMERAND, *Dialogus de tribus quaestionibus*, c. 39 (P. L., 146, 113 C-D). HONORIUS D'AUTUN, *Gemma animae*, l. III, c. 42 (P. L., 172, 654-655); *Sacramentarium*, c. 4 (741); *Speculum Ecclesiae* (946); *Elucidarium*, l. I, c. 11 (1117). SICARD DE CRÉMONE, *Mitrale*, l. VI, c. 13 (P. L., 213, 214), etc. On lira une fois de plus Paul CLAUDEL, *Un poète regarde la croix*, pp. 149 et 244.

60. Comparer la tradition indienne plaçant le centre du monde en un site élevé (région de l'Himalaya), d'où s'écoulent, par quatre orifices en forme de tête d'animal, les quatre fleuves (Sita, Gange, Indus et Oxus) vers les quatre points cardinaux. Cf. J. PRZYLUCKI, *La Grande Déesse* (1950), pp. 66-67.

NOTES

61. Qui plaçait le centre du monde au rocher du temple de Jérusalem.

62. Voir, par exemple, saint AMBROISE, *In Lucam*, l. x, n. 114 : *Ipse autem crucis locus, vel in medio, ut conspicuus omnibus, vel supra Adae, ut Hebraei disputant, sepulturam...* (P. L., 15, 1832 C).

63. FLORUS, *Carmen XX*, dans *Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aevi carolini*, t. II, p. 548 (cf. DOM CEILLIER, t. XII, pp. 490-491). Cf. saint JÉRÔME, *Epist.* 46 (éd. HILBERG, t. I, p. 332). ORIGÈNE, *In Matthaeum* (P. G., 13, 1777). RABAN MAUR, *Ad Praeclarum episcopum* (M. G. H., *Poetae latini...*, t. II, p. 179), etc. — Peut-être la représentation du soleil et de la lune de chaque côté de la croix comporte-t-elle une signification analogue.

64. Office de l'exaltation de la Croix. MERCENIER-PARIS, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II, 1^{re} partie, pp. 39 et 52.

65. M^{me} Odette VIENNOT, *op. cit.*, p. 133. Cf. *Jataka Bhadda-Sala*, n. 485.

66. *Op. cit.*, p. 49. Cf. W. BURLINGAME, *Buddhists legend from Dhammapada*, pali text (Harvard oriental series, 1929), pp. 377-280. A. K. COOMARASWAMY, *Yaksa*, vol. II, pl. 25, 3.

67. *Op. cit.*, p. 50. Sur le Buddha et la rivière Nairanjanā, cf. J. Ph. VOGEL, *Indian serpent-lore* (1926), pp. 97-102. Émile SÉNART, *Essai sur la légende du Buddha* (1882), p. 349 : « Rien de plus ordinaire dans les légendes buddhiques que l'intervention des Vanadevatas, des génies qui président aux arbres et en font leur demeure. » *Ibid.*, p. 205, autre rapprochement avec la mythologie védique.

68. *Mahavamsa*, I, 52-57. Cf. Od. VIENNOT, *op. cit.*, p. 43.

69. *Lalitavistara*, ch. XXI. Cf. Od. VIENNOT, *op. cit.*, p. 42.

70. E. W. HOPKINS, *Mythological aspects of Trees and mountains in the great Epic*, dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 30 (1910), pp. 348-349 : « This is mentioned several times, yet not as a tree in itself undying, but as conferring deathlessness, aksayakarana, or as making endless the offering there given to the Manes. »

71. Od. VIENNOT, *op. cit.*, pp. 40-41 et p. 46. CUNNINGHAM *The stupa of Bharhut*, pl. XV. M. RAMAPRASAD CHANDA, *Beginnings of art in eastern India*, n. 30, p. 5. É. SÉNART, *op. cit.*, p. 355 : « La cause du respect témoigné à l'arbre... réside dans son identification avec le dieu lui-même; cette conception... aiderait à comprendre l'étroite solidarité de l'arbre et du Bodhisattva dans la lutte suprême qui décide de sa mission, dans la légende de sa naissance qui le fait en réalité sortir de l'arbre... Mara, dans sa lutte contre le Buddha, tourne son effort contre l'arbre autant et plus que contre le saint. »

72. *Rig-Veda*, I, 24, 7; IV, 13, 5; V, 29, 4; X, 82, 5; X, 89, 4. *Atharva-Veda*, X, 4, 3; X, 7, 38. *Chandogya-Upanishad*, VI, 8, 4; VI, 11, 1; VI, 12, 2. *Maitri-Upanishad*, VI, 1-4; VI, 35; VII, 11. *Svastasvatara Upanishad*, III, 9. *Taittiriya Upanishad*, I, 10.

73. *Katha-Upanishad*, VI, 1 (trad. L. RENOU).

74. *Maitri-Upanishad*, VI, 4; etc. On remarquera les deux titres qui sont également ceux de la Bodhi et du Buddha.

75. *Rig-Veda*, I, 59.

76. Trad. Louis RENOU, *Hymnes et prières du Veda* (1938), pp. 127-131.

77. Cf. le livre indien des *Trente-deux récits du Trône*, trad. L. FEER, pp. 127-128 : « Sur la cime du mont Udaya se trouve l'autel d'une divinité, devant lequel s'étend un lac qu'on n'a pas encore vu, et où l'on descend de quatre côtés par des escaliers en or et resplendissants, ornés de pierreries, de perles et de corail. Au milieu de ce lac est une colonne d'or et, sur cette colonne, un trône enrichi de divers joyaux. Depuis le lever du soleil jusqu'à midi, la colonne s'élève par degrés portant le trône, et finit par toucher le disque du soleil; depuis midi jusqu'au coucher du soleil, elle s'abaisse par degrés jusqu'à se retrouver au milieu du lac comme elle y était d'abord. Il en est ainsi chaque jour. » Cité par Jean PRZYLUCKI, *La Grande Déesse* (1950), p. 68.

78. Cf. M. S. PARANAVITANA, *The Stupa in Ceylon*, cité par G. COMBAZ, *loc. cit.*, p. 54.

79. *Rig-Veda*, III, 8, 3.

80. *Maitri-Upanishad*, VI, 6. Dans le *Rig-Veda* (X, 90) ce rôle était celui du Purusha, lequel « enveloppe la terre et la dépasse ».

81. Plus tard, ce même symbolisme cosmique sera exprimé par un procédé inverse : non plus quelques signes vaguement ou symboliquement humains sur un arbre ou sur un pilier, mais des signes cosmiques sur un corps humain. Dans son ouvrage sur le *Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne* (1949), p. 149, M^{lle} Jeanne AUBOYER décrit une statue du Buddha du Musée Guimet (n° MA 25) : aux deux épaules, le soleil et la lune; sur la poitrine, le mont Méru; aux cuisses, les paradis; aux chevilles, les enfers. Des représentations analogues ont été découvertes au Turkestan chinois.

82. Paul MUS, dans *Journal asiatique*, t. 228 (décembre 1936), p. 633.

83. Voir les textes rabbiniques cités par J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 237. Selon d'autres écrits (*IV Esdras*, VIII, 52; *Test. David*, v), l'arbre de vie était la Jérusa-

NOTES

lem future, la communauté messianique : cf. L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 277. — Cf. *supra*, notes 33 à 38.

84. HERMAS, *Pasteur*, Similitude VIII, 3 (traç. G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, p. 15). Les écrits clémentins parlent aussi de « l'éternelle Loi » qui apparut à Moïse et aux Prophètes.

85. ORIGÈNE, *Sur la Prière*, c. XXVII, n. 10 (trad. BARDY, p. 138); *In Joannem*, t. XX, 36 (PREUSCHEN, p. 375); *In psalmum I*, 1 (P. G., 12, 1085 A); *In Rom.*, l. v, n. 9 (P. G., 14, 1043 C). *In Jesu Nave*, hom. VIII, n. 6 : ...*Et magis fortasse, ut adhuc excelsius amplitudinem mysterii dilatemus, in hoc ligno intelligitur esse « scientia boni et mali »; in quo et bonus Christus et diabolus malus pependit... Sed haec tropice dici intelligenda sunt; Christus enim ipse dicitur « arbor vitae »...* (BAEHRENS, p. 342).

86. *Daniel*, iv, 7-15.

87. Jean STEINMANN, *Daniel* (1950), p. 78.

88. *Ezech.*, XXVIII, 13-14; cf. XLVII, 1-12. Comparer le poème traduit par P. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (1907), p. 99. De même, dans l'épopée de Gilgamesh, le héros monte sur la montagne, à la recherche de son ancêtre Um-Napishti, « qui a su s'élever jusqu'à l'assemblée des dieux », pour l'interroger « sur la mort et sur la vie »; le voici au bout de sa dernière étape (tablette IX, colonne v) :

Lorsqu'il eut marché douze doubles-heures, il vit luire une clarté.

Il aperçut alors un arbre et y alla tout droit.

Les fruits qu'il porte sont tout rubis,

Ses branches courent, suspendues, et sont belles à voir;

Son feuillage bleu est du lapis-lazuli;

Il porte des fruits et la vie en est admirable!

(trad. G. CONTENEAU, *L'épopée de Gilgamesh, poème babylonien*, 1939, p. 126).

Divers témoignages sur l'arbre sacré considéré comme arbre de vie et de lumière ont été recueillis par A.-J. WENSICK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Amsterdam, 1921). Voir aussi Hélène DANTHINE, *Le Palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne* (Paris, 1937), 2 vol. (texte et album), p. 153 : « Parfois des palmettes en guirlande entourent la composition... »

89. *Apoc.*, XXII, 1-2 : « Puis il me montra un fleuve d'eau de la vie, clair comme du cristal, jaillissant du trône de Dieu et de l'Agneau, au milieu de la rue de la ville; et de part et d'autre du fleuve, des arbres de vie qui donnent douze fois leurs fruits... et dont les feuilles servent à la guérison des nations. »

90. H. DANTHINE, *op. cit.*, p. 176 (et dans l'album, figures 955 et 956). D'autres monuments égyptiens offrent un motif analogue; des textes correspondants parlent de « la Dame du Sycomore ». Cf. L. KEIMER, *Sur un bas-relief en calcaire représentant la déesse dans le sycomore et la déesse dans le dattier*, dans *Annales du service des antiquités de l'Égypte*, t. XXIX (1929).

91. Cf. Jean PRZYLUSKI, dans *Mélanges Linossier*, t. II, pp. 481-498; *Le symbolisme du pilier de Sarnath*; Id., *La Grande Déesse* (1950), pp. 67-73.

92. G. COMBAZ, *op. cit.*, p. 114. GOBLET D'ALVIELLA, *Le peigne liturgique de Saint-Loup*, dans *Croyances, rites, institutions*, t. I (1911), p. 89. Comparer le texte cité *supra*, note 77.

93. Jean PRZYLUSKI, *La Participation* (1940), p. 71. Cf. É. SÉNART, *op. cit.*, pp. 350-351, sur la haute montagne boisée de la cosmologie bouddhique : « Il s'y trouve sept grands lacs où les Buddha viennent se rafraîchir dans des bains tout ornés de pierres précieuses merveilleusement brillantes. À côté de la grotte de gemmes, l'arbre Manjushaka... produit toutes les fleurs aquatiques et terrestres..., sous son ombre les Pratyekabuddhas se livrent à l'exercice des dhyanas. Dans cette forêt croît aussi le grand Jambu, qui s'élève à cent yojanas; il couvre une étendue de trois cents yojanas, et projette quatre branches, qui donnent naissance à de grandes rivières. Il porte, durant tout le kalpa de rénovation, un fruit immortel, semblable à l'or, etc. »

94. Jean PRZYLUSKI, *La Grande Déesse* (1950), p. 104.

95. Odette VIENNOT, *op. cit.*, p. 20.

96. Pour ces exemples et pour d'autres, voir Mircea ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions* (1948), pp. 99-100, 232-260. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, tr. fr. (1948), p. 47. M. GRANET, *La Pensée chinoise*, p. 324. Uno HOLMBERG, *Der Baum des Lebens*, dans *Annales Academiae scientiarum Fennicae*, série B, vol. XVI (1922-1923). Cf. TOR ANDRAE, *Mohomet, sa vie et ses doctrines*, tr. fr. (1945), p. 11 : « En Canaan, l'arbre sacré pouvait être remplacé par un pieu, une asera... »

97. Marcel GRANET, *La Pensée chinoise* (1934), p. 324. Et la Chine antique ne croyait-elle pas en effet que la terre avait été façonnée en forme de croix? *Op. cit.*, pp. 180 et 284-286.

98. Mircea ÉLIADE, *op. cit.*, p. 234 : « L'arbre représente — d'une manière soit rituelle et concrète, soit mythique et cosmologique, et encore purement symbolique — le Cosmos vivant, se régénérant sans cesse. La vie inépuisable étant un équivalent de l'immortalité, l'arbre-Cosmos peut, de ce fait, devenir, à un autre niveau, l'arbre de la « Vie-sans-mort ». La même vie inépuisable

étant dans l'ontologie archaïque la traduction de l'idée de réalité absolue, l'arbre y devient le symbole de cette réalité (le « centre du monde »). P. 237 : « L'idée de « centre », de réalité absolue — absolue parce que réceptacle du sacré — est impliquée même par les conceptions les plus élémentaires du « lieu sacré », conception à laquelle l'arbre sacré ne manque jamais... » P. 235-236 : « On ne peut parler proprement d'un « culte de l'arbre ». Jamais un arbre n'a été adoré rien que pour lui-même, mais toujours pour ce qui, à travers lui, se « révélait », pour ce qu'il impliquait et signifiait. ...Par sa simple présence (« la puissance ») et par sa loi propre d'évolution (« la régénération »), l'arbre répète ce qui, pour l'expérience archaïque, est le Cosmos tout entier, etc. »

99. Sur l'arbre de vie au centre du Paradis dans la tradition rabbinique, cf. le *Yalkout Chimesui* (collection compilée vers le XIII^e siècle), passage attribué au rabbin Josué ben Lévi (III^e siècle) : traduit dans A. COHEN, *L. Talmud*, tr. fr. (1950), p. 457. On trouve une conception plus foncièrement cosmique, et non sans saveur panthéistique, dans un des courants de la mystique juive. G. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, tr. fr. (1950), p. 230 : « Les dix *Sephiroth* (Puissances divines) constituent l'Arbre mystique...; chacune d'elles représente une branche dont la racine commune est inconnue et inconnaissable. Mais l'En-Sof n'est pas seulement la Racine cachée de toutes les racines, il est aussi la sève de l'arbre; chaque branche représentant un attribut existentiel par elle-même, mais en vertu de l'En-Sof, du Dieu-caché. Et cet Arbre de Dieu est aussi, pour ainsi dire, le squelette de l'univers : il pousse à travers la création et étend ses branches dans toutes ses ramifications. Toutes les choses créées qui se trouvent dans le monde n'existent que pour cette raison : quelque chose de la puissance des *Sephiroth* habite et agit en elles. »

De même en Islam. La théologie islamique connaît le Quib, axe, pôle ou centre de l'univers. Pour certains, ce Quib, Idée divine, Parole, Esprit, est un aspect d'Allah. Il est appelé « le premier Ange », sur lequel tourne la meule des choses créées (cf. le bhavacakra bouddhique). Il a domination sur les cieux, la terre et l'enfer. A son tour, le saint devient le Pôle sur lequel tourne l'univers. Cf. A.-K. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist Iconography*, n. 100.

100. La forme que revêt celui-ci paraîtra d'ailleurs moins paradoxale, si l'on accepte l'idée vers laquelle tant de faits inclinent l'esprit : n'est-ce pas du lieu sacré, centre et sommet du monde, que se détachent, sans cesser d'en retenir les propriétés, pierres et arbres sacrés? Et n'est-ce pas encore « de la stèle et de l'arbre ébranché que dérivent les statues des divinités »? (Jean PRZYLUKI, *La Grande Déesse*, p. 65; cf. J. AUBOYER, *op. cit.*, pp. 52 et 60.)

101. A. K. COOMARASWAMI, *op. cit.*, pp. 7-8. Cf. Émile SÉNART, *op. cit.*, p. 207, se référant au *Lalita-Vistara* : Toute la scène de Bodh-Gaya est « une version particulière du mythe de la conquête de l'ambrosie... Rien n'est plus fréquent que l'assimilation du fruit de la sambhodi avec l'amrita ». — Mais toute la question est de savoir quels sont, en chaque cas, le genre et le degré d'originalité de la « version particulière ».

102. *Op. cit.*, n. 14. Ce syncrétisme (toujours tentant pour les iconographes) a trouvé son expression plus complète et plus accentuée dans un autre ouvrage du même auteur, récemment traduit en français (1949) : *Hindouisme et Bouddhisme* (coll. « Tradition », vol. v). Illusion analogue dans Titus BURCKHARDT, *Considérations sur l'alchimie (Études traditionnelles, 1949, pp. 120-123)*. On y reconnaît cette veine traditionnaliste, teintée d'ésotérisme, qui resurgit périodiquement, et qui nous a valu par exemple, de René GUÉNON, *Le Symbolisme de la Croix*.

103. *L'arbre dans l'iconographie bouddhique*, pp. VIII et 207.

104. Cela nous paraît vrai même pour un détail comme la taille gigantesque attribuée à Jésus. Dans l'*Évangile de Pierre*, p. 300, M. L. VAGANAY n'y voit qu'une invention de bonne volonté naïve pour suggérer soit la souveraineté du Fils de Dieu soit la gloire du Ressuscité, sans qu'il y ait lieu de songer à une origine hétérodoxe quelconque. Mais si l'on replace ce trait parmi les autres traits analogues que nous avons relevés plus haut, on ne saurait plus guère douter, nous semble-t-il, qu'il s'agisse originairement d'un ensemble mythique, lequel aura pénétré jusque chez les auteurs orthodoxes par l'intermédiaire des gnostiques.

105. Les dogmes révélés eux-mêmes, dont le cas est cependant bien différent de celui qui nous occupe, ne sont pas, dans leurs formules, des affirmations « tombées du ciel » toutes faites pour ainsi dire. Ce n'est qu'une « curieuse légende » qui attribue quelquefois pareille thèse, par exemple, à saint Thomas d'Aquin. Cf. Victor WHITE, O. P., *Le concept de la révélation chez saint Thomas*, trad. fr. dans l'*Année théologique*, 1950, pp. 5-6. Voir aussi Jules LEBRETTON, S. J., dans *Études*, t. 113 (1907), p. 507, note 1.

106. Cf. *Coloss.*, I, 16-19.

107. N. 29, 54 et 63 (cf. NAUTIN, pp. 155, 181 et 191). Même idée dans HIPPOLYTE, *De l'Antichrist*, c. LXI : « En étendant ses deux saintes mains sur le bois, le Christ a déployé deux ailes, la droite et la gauche, appelant à lui tous les croyants et les recouvrant comme la poule protège ses petits » (ACHELIS, p. 42).

108. Partout les documents chrétiens sur le symbolisme de la croix nous offrent des exemples d'une pareille transposition. Cf. ORIGÈNE, *In Exodum*, hom. VI, n. 8 : *Magnitudinem brachii illius, quod*

NOTES

Dominus expendit in cruce (BAEHRENS, p. 199). Saint JÉRÔME, *In Ezechielem* (P. L., 25, 423, B), etc. Transposition double, évoquant d'une part l'Église universelle et d'autre part les dimensions intérieures de l'âme.

109. Là encore, comme dans l'ancienne symbolique indienne, on peut dire que « le trône dépasse en quelque sorte le roi » : Jeannine AUBOYER, *op. cit.*, pp. 189-190.

110. Car il s'agit bien plutôt, pour le bouddhisme, de « couper à la racine » l'arbre cosmique, l'arbre de toute vie, que de puiser en lui le renouvellement d'une vie de douleur. Dans le christianisme, les formes sensibles de la vie sont aussi bien transcendées, mais l'affirmation de la Vie triomphe : *In Ipso Vita erat, et Vita erat lux hominum... et tenebrae eam non comprehenderunt. ... Ego sum Via, et Veritas, et Vita.*

111. C'est pourquoi il ne reste pas vrai jusqu'au bout que des représentations « non anthropomorphiques » du Buddha, telles que l'arbre stylisé de Sanchi ou que les « Piliers de Feu » d'Amaravati, soient en même temps des représentations « personnelles ». Cf. *supra*, note 82.

112. Le mot est encore de notre pseudo-HIPPOLYTE, n. 55 : ὁ κοσμικὸς ἄγων (NAUTIN, p. 181).

NOTE SUR LE SYMBOLISME

1. A. FOUCHER, *Scènes figurées de la légende du Bouddha*, dans *Études de critique et d'histoire*, 2^e série, 1896, p. 111.

2. Sur ces quatre grandes scènes de la vie du Buddha dans l'art : VOGEL, *La sculpture de Mathura*, pp. 57-58.

3. Cependant, cette seule porte orientale représente directement plus de cinq cents personnages, sans compter les animaux. Sur le fronton postérieur on voit sept trônes vides sous des arbres, pour les sept Buddha successifs.

4. Paul MUS, *Barabudur*, p. *65.

5. Voir en outre R. CHANDA, *Medieval Indian Sculpture in the British Museum* (Londres, 1936; cf. *Bibliographie bouddhique*, f. VII-VIII, n° 566). Dans son ouvrage sur l'Art bouddhique (1921), p. 53, M. Henri FOCILLON disait seulement : « ...Rien d'étonnant, si l'on pense à l'essence de la doctrine, alors dans la plénitude de sa pureté, et qui répugnait à un culte personnel, à une idolâtrie de l'initiateur. »

6. A. FOUCHER, *La Vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (1949).

7. Cf. V. GOLOUBEV, dans *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 1923, pp. 449-454 : « ... Somme toute, l'influence grecque, telle qu'elle a pu se transmettre à travers les formules gandhariennes, ne constitue qu'un épisode dans l'évolution du buddha indien. » J. HACKIN, *Archéologie bouddhique*, dans *Revue des arts asiatiques*, 1928, pp. 125-126. St. KRAMRISCH, *Indian Sculpture* (coll. *The Heritage of Indian Series*, 1933), pp. 38-45 et 209-210. Philippe STERN, *L'art de l'Inde*, dans L. RÉAU, *Histoire universelle des arts*, t. IV, pp. 143-144. W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India* (1938), pp. 393-408.

8. Peut-être aussi pourrait-on trouver une indication dans un texte canonique. En effet, dit M. Paul DEMIÉVILLE, dans *Hobogirin*, fasc. 3 (1937), p. 210 (art. Butsuzo = Image du Buddha), « un passage du Vinaya des Sarvastivadi, qui du reste s'insère bizarrement dans le contexte, semble conserver un souvenir de quelque interdit primitif ».

9. Cf. Paul MUS, *Barabudur*, p. *60 : « Il y a incohérence à ne pas représenter le Buddha..., ou à lui substituer un emblème matériel, au milieu des autres acteurs de l'épisode illustré par l'image. »

10. Paul MUS, *op. cit.*, p. *65.

11. *Op. cit.*, p. *62.

12. Cf. Jeannine AUBOYER, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne* (1949), p. 74.

13. A. FOUCHER, *La porte orientale du Stupa de Sanchi*, Musée Guimet, bibliothèque de vulgarisation, 1910, t. 34, p. 177.

14. *Barabudur*, p. *68.

15. *Barabudur*, p. *66; cf. p. *60-*63.

16. *Barabudur*, pp. *70-*71. *La lumière sur les six voies* (1939), p. VI-VIII et p. XV.

17. Jeannine AUBOYER, *op. cit.*, pp. 188-189 : « Le symbolisme du trône dans l'Inde ainsi que tout son potentiel sacré viennent du fond des âges : dès le stade primitif du lieu saint, nous voyons le trône confondu avec l'autel et mis en corrélation avec les autres éléments essentiels de ce lieu, l'arbre-colonne, l'eau. Le trône réunit en lui tous les caractères devant en faire une synthèse cosmique... Placé au centre du monde, il est mis en corrélation avec le pilier cosmique; comme tel, il s'associe étroitement aux mythes du Soleil et du cakravartin. Centre du monde, il est inébranlable, seul point stable lors du chaos universel, indestructible par essence. C'est à lui seul un monde, semblable à une montagne dorée, et les dieux l'habitent. »

18. Paul MUS, *La mythologie primitive et la pensée de l'Inde*, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1937, p. 91.

19. On se rappellera qu'à l'époque primitive du bouddhisme « il

NOTES

était interdit aux bhiksus de s'attarder dans des lieux décorés d'images » : V. GOLOUBEV, *Documents pour servir à l'histoire d'Ajanta* (*Ars asiatica*, x), p. 23. Était-ce uniquement pour une raison de convenances?

20. Voir, par exemple, TATIEN, *Discours aux Grâces*, ou MINUTIUS FELIX, *Octavius*, c. 29.

21. Guillaume de JERPHANION, *La représentation de la croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien*, dans la *Voix des Monuments*, t. I, pp. 143-145 et p. 162. Max SULZBERGER, *Le Symbole de la Croix et les Monogrammes de Jésus chez les premiers Chrétiens*, dans *Byzantion*, II (1925), pp. 386-393. Voir aussi Dom H. LECLERCQ, dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III (1914), art. Croix.

22. Cf. Saint-PAULIN DE NOLE, *Épist.* 32, décrivant l'abside de son église : « La croix et l'agneau désignent la sainte victime. »

23. M. SULZBERGER, *loc. cit.*, p. 352, Barnabé, IX, 7-8.

24. *Pédagogue*, I, III, c. I.

25. Cf. *Hebr.*, VI, 18-20.

26. TERTULLIEN, *De corona militis*, c. 3 : *Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus* (Éd. Fr. CEHLER, t. I, p. 423).

* 27. CYPRIEN, *Ad Quirinium Testimonia* (vers 248), I, III.

Sur la vertu de la croix : ORIGÈNE, *In Jeremiam*, hom. X, n. 2-3 (BAEHRENS, pp. 72-73), etc.

28. M. SULZBERGER, *loc. cit.*, pp. 371, 413, 447-448.

CHAPITRE III

1. Pour le cadre historique des échanges possibles, indications et éléments de bibliographie dans LA VALLÉE-POUSSIN, *L'Inde au temps des Maurya* (1930), pp. 238-243; *Histoire de l'Inde depuis Kaniska* (1935), pp. 297-303. Mise au point de la question dans Jean FILLIOZAT, *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, dans la *Revue historique*, t. 201, janvier-mars 1949, pp. 1-29.

2. Pour le dernier exemple : J. PRZYLUCKI, *Bouddhisme et Upa-nishad*, dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, 1933. On consultera toujours avec fruit les nombreux mémoires ou notes du même auteur (ainsi dans les *Mélanges offerts à Franz Cumont*,

1937, t. 2, pp. 925-933, la *Note sur les Trois Hypostases dans l'Inde et à Alexandrie*, en observant toutefois que les remarques les plus ingénieuses s'y mêlent trop souvent à des vues dont la généralité défie toute critique.

3. Ainsi, pour Asanga, des pénétrantes analyses de M. Paul Mus sur le *Lotus de la bonne Loi* et de l'important ouvrage de M. l'abbé E. LAMOTTE sur le *Samdhinirmicana-sutra* (Louvain-Paris, 1935, traduction sur le tibétain), il résulte que le grand philosophe du Mahayana est sans doute plus pleinement traditionnel qu'on n'était naguère porté à le croire, si bien qu'il n'y aurait plus à désespérer de l'expliquer (autant qu'on « explique » un auteur en décelant ses sources) totalement par l'Inde. Le *Samdhinirmicana-sutra* semble s'être constitué par pièces et morceaux au cours du II^e siècle de notre ère, et avoir été fixé dans son état actuel au début du III^e siècle (LAMOTTE, p. 25).

4. On sait que dans son ouvrage sur la *Philosophie de Plotin*, M. Émile BRÉHIER consacre tout un chapitre à l'*Orientalisme de Plotin*. La question peut se poser au sujet de Numénius, comme au sujet de Basilide...

5. CLÉMENT D'ALEXANDRIE nous livre deux brefs renseignements (*Stromates*, 1, 15 et 3, 7). Si peu que ce soit, c'est autant, sinon plus que tout ce que nous trouvons ailleurs.

6. De nouveaux éléments ont été versés à ce dossier par le monumental ouvrage (malheureusement inachevé encore) de M. Paul Mus : *Barabudur, Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*; préface de M. Georges CÉDÈS, t. 1 et 2, 1, Hanof, Imprimerie d'Extrême Orient, 1935, 302-802 p. in-4°. On ne manquera pas de se reporter aussi à l'étude du même auteur sur le *Buddha paré* (*Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, t. 28, pp. 153-278), où se trouvent esquissées plusieurs des vues que développe *Barabudur*.

7. Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, *Note sur les corps du Buddha*, dans le *Museon*, 1913, p. 278. Paul Mus, *Le Buddha paré*, 1928, pp. 199-200, et *Barabudur*, t. II, 1.

8. Traduction anglaise dans *Sacred Books of the East*, vol. XI, pp. 48-49. Même explication pour chacune des huit « assemblées ». *Digha nikaya*, XVI, 3, 21-23 (P. T. S., II, pp. 109-110). Sur ces textes du canon pali considérés comme antécédents de la doctrine du Trikāya, voir O. STERN, *Notes on the Trikāya-doctrine*, dans *The Commemoration Volume* (Poona, 1937), pp. 389-398. Cf. *Bibliographie bouddhique*, 1949, n° 646.

9. In *Joannem*, t. I, c. 31 (34) (PREUSCHEN, pp. 38-39).

10. T. II (1929), p. 765, n. 1 : « Comme le Christ est chérubin chez les chérubins : F. PRAT, *Origène*, p. LIII. »

11. *Origeniana*, l. II, c. 2, q. 3, n. 2-5 (P. G., 17, 797-798). Cf. PRAT, *Origène*, p. LIV : « Origène dit bien... que le Fils de Dieu, dans les théophanies où il préludait à l'incarnation, sous le nom d'Ange du Seigneur ou d'Ange de l'alliance, remplissait les fonctions des anges, mais il ne dit pas qu'il ait pris leur nature comme il a pris la nature humaine... »

12. « ... Car le Christ semble bien tenir lui-même le rôle des anges, dans certains passages de l'Écriture où ces derniers parlent. Ainsi dans ce dernier texte : « L'ange du Seigneur lui apparut dans la flamme du feu du buisson et lui dit : Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (*Exod.*, 3, 2, 6). » Isaïe écrit de même (1, 6) : « On lui donnera le nom d'ange du grand conseil. » Le Sauveur est, donc le « Premier » et le « Dernier » — non pas qu'il ne soit également tout l'intermédiaire : s'il a seulement reçu le nom des deux extrêmes, c'est pour qu'on voie bien qu'il a tout assumé en lui. » (PREUSCHEN, p. 39).

13. *In Genesim*, hom. 8, n. 8 : ... *Considerandum est quia angelus haec refertur ad Abraham locutus, et quia in consequentibus evidenter hic angelus Dominus ostenditur. Unde puto quod, sicut inter nos homines habitu repertus est ut homo, ita et inter angelos habitu est repertus ut angelus* (BAEHRENS, 1920, p. 83).

14. P. G., 14, 848 A. — Comparer ces textes d'Origène avec la pensée un peu différente exprimée par saint AUGUSTIN de des termes analogues, *De Trinitate*, l. III, n. 26 : ... *Ipse tanquam Verbum Dei miro et ineffabili modo erat in angelis, in quorum edictis lex ipsa dabatur* (P. L., 42, 885).

15. *In cantica canticorum*, hom. II, n. 3 (BAEHRENS, p. 45).

16. *In Matthaeum*, t. XV, n. 24 (P. G., 13, 1324).

17. BAEHRENS, p. 285 : ... *Nisi forte hoc intelligi voluit, quod sanguis Jesu non solum in Jerusalem effusus est, ubi erat altare..., sed et quod supernum altare quod est in celis, ubi et ecclesia primitivorum est, idem ipse sanguis adperserit; sicut et Apostolus dicit : « Pacificans per sanguinem crucis suae sive quae in terris sunt, sive quae in celis. » Vis autem scire quia duplex hostia in eo fuit conveniens terrestribus et apta celestibus?...*

18. *The Christian Platonists of Alexandria*, 2^e éd., Oxford, 1913, pp. 256-257.

19. T. I, n. 40 (PREUSCHEN, p. 45); cf. t. XIII, n. 37 (p. 262). Voir encore quelques autres textes : *In Leviticum*, hom. II, n. 3 (BAEHRENS, p. 294); *In Lucam*, hom. X et XLII (RAUER, p. 71 et 89); *Periarchôn*...; *In Hebraeos* (CRAMER, t. VII, p. 147); *In Rom.*, 5, 10; *In Matt.*, 13, 8.

20. G. BARDY, dans *Revue biblique*, t. 30 (1921), p. 122. Au reste, cette remarque vaut également pour les textes cités plus haut : la pensée qui s'y exprime est analogue à celle qu'exprime saint IRÉNÉE dans *Adversus Haereses*, l. II, 22, 4 : *Omnes enim venit per semetipsum salutare : omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et juvenes, et seniores. Ideo per omnem venit aetatem*, etc. (P. G., 7, 784 A).

21. Cf. H. de LUBAC, *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, pp. 289-294.

22. Cf. Émile BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1908), p. 130. LAGRANGE, *Vers le Logos de saint Jean*, dans *Revue biblique*, t. 32 (1923), p. 342-345. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, p. 663, ss., etc.

23. *De somniis*, I, 232-236 et 238-240 (COHN-WENDLAND, t. III, pp. 236-237). Trad. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II (1928), pp. 670-671. Cf. *Vita Mosi*, I, 66.

24. Trad. TISSERANT, pp. 191-203.

25. Connue aussi sous les noms de *Epistula Apostolorum* et, d'après une version éthiopienne, de *Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Éd. Carl SCHMIDT (1919). Cf. G. BARDY, dans *Revue biblique*, t. 30 (1921), pp. 110-134.

26. Trad. GUERRIER, sur l'éthiopien (*Patrologia orientalis*, t. IX, 3, pp. 196-197).

27. *Loc. cit.*, p. 198.

28. Cf. *supra*, notes 9 et 12. Par une sorte d'imprécision analogue, dans la littérature d'inspiration judéo-chrétienne, l'être céleste qui devait se manifester en Jésus paraît tantôt s'être incarné déjà dans les anciens prophètes (à commencer par Adam), tantôt s'être seulement révélé à eux.

29. Ch. 7, trad. AMÉLINEAU, p. 7. Texte dans Carl SCHMIDT, *Koptischgnostische Schriften*, t. I (Leipzig, 1905), p. 7. Cf. saint IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, l. II, 24, 6, résumant la doctrine de Basile : *...Et sicut Filium incognitum omnibus [Angelis et Potestatibus] esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci*, etc. (P. G., 7, 679 A).

30. P. G., 7, 702 A.

31. *Adversus Haereses*, l. I, 23, 2 : *...Hanc Ennoiam exsiliensem ex eo, ...degrederi ad inferiora et generare angelos et Potestates, a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam autem generavit eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam, etc., et omnem contumeliam ab iis pass(a), uti non recurreret sursum ad suum patrem, usque adeo ut et in corpore humano includeretur*, etc. (P. G., 7, 671 B-C);

cf. 3 : « ...et descendisse eum transfiguratum, et assimilatum Virtutibus, et Potestatibus, et Angelis... » (672 B).

32. *Patrologia orientalis*, t. XII, col. 732-733.

33. C. XIV (P. L., 2, 777-778).

34. De même le septième canon du concile de 553. Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène* (1923), pp. 61-63. On remarquera d'ailleurs, avec M. Bardy, que cette opinion ne figure pas dans le *Periarchôn*, selon la traduction de Rufin. On n'a guère le droit de l'y introduire, comme le fait M. Koetschau, sur la foi de ces anathèmes, qui visaient avant tout des hérétiques contemporains de Justinien, et d'affirmer que Rufin a ici abrégé et modifié le texte d'Origène.

35. G. BARÉILLE a bien montré, *Dict. de théologie catholique*, t. IV, col. 1500, que, dans la pensée d'Origène, de tels passages ne comportent aucun docétisme.

36. *In Matthaeum comm. series*, n. 28 (KLOSTERMANN, p. 53). Cf. saint IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, IV, 9, 1; 10, 1 (P. G., 7, 997 A et 1000 A); et, sur les Ébionites, saint ÉPIPHANE, *Panarion*, I, 1, t. 2, haer. 30, c. 3 (P. G., 41, 410).

37. P. G., 14, 1293-1296. Cf. *In Matt. ser.*, n. 92 (KLOST., p. 208); *In Lucam*, hom. 14 et 17 (RAUER, pp. 97 et 115). Par contre, tendance docétiste dans CLÉMENT, *Stromat.*, VI, 15, 128 : « Le Sauveur, n'étant pas $\chi\omicron\sigma\mu\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$, est venu chez les hommes $\acute{\omega}\varsigma \chi\omicron\sigma\mu\lambda\lambda\acute{o}\varsigma$ » (STAEHLIN, t. II, pp. 495-496).

Pour comprendre à fond ces spéculations d'Origène, il faudrait analyser son idée de la créature spirituelle. On trouvera des indications à ce sujet dans Jean DANIELOU, *Origène*, p. 212 et surtout pp. 243-245, à propos de Jean-Baptiste.

38. *Adversus Haereses*, I, II, 22, 4 (P. G., 7, 783 C).

39. AUGUSTIN, *Sermon* 263, n. 4 : *Sic et Dominus manens Deus, manens Verbum, ...implens angelos, totus ubique, totus in mundo, totus in Patriarchis, totus in Prophetis, totus in omnibus sanctis, totus in utero virginis...* (P. L., 38, 1215); cf. *Enarratio in psalmum* 61, n. 4 (P. L., 730-732). PAULIN DE NOLE, *Lettre* 38, n. 3 (P. L., 61, 359); Missel de Bobbio, *Contestatio dominicalis* (LOWE, p. 150). AILERANUS, *Interpretatio mystica progenitorum Christi* : *...Jesum Christum... (qui) in patriarchis Patriarcha, in sacerdotibus Sacerdos, in iudicibus iudex, in prophetis Propheta, in ducibus Dux, in apostolis Apostolus, in angelis magni consilii Angelus dicitur* (P. L., 80, 329 A).

40. *Hobogirin*, fasc. 2 (Tokyo, 1930), p. 182 a.

41. Une analogie voisine pourrait être relevée : entre la doctrine néoplatonicienne, telle que l'exprime par exemple PROCLUS, *In*

Remp. *Platonis*, 1 (KROLL, p. 91 et 93), sur les dieux suprasensibles qui apparaissent aux hommes sous forme d'anges, et la doctrine mahayaniste des grands Bodhisattva, qui sont les « verbes » ou les « épiphanies » des grands Buddha. Mais cette analogie, quoique précise, est trop générale pour être vraiment significative. Cf. ORIGÈNE, *In Joannan*, l. I, 25 : « A ceux qui ne sont pas capables de recevoir les rayons solaires du Christ, les saints sont là pour leur fournir une lumière; celle-ci est très inférieure, mais ils sont à peine capables de la recevoir, et elle suffit à les remplir » (PREUSCHEN, p. 31).

42. La sixième partie du *Barabudur* de M. Paul MUS, qui traite de la genèse de la bouddhologie mahayaniste, jette de vives lumières sur les origines et le sens de cette doctrine du Triakaya.

43. *De exsecrationibus*, 165 (COHN-WENDLAND, t. V, p. 304).

44. *Le messianisme chez les Juifs*, p. 34.

45. *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 575. (*Idem* déjà dans MULLER).

46. *Le Messie chez Philon d'Alexandrie*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, janvier 1935, pp. 29-31. Cf. *infra*, note 69.

47. *Journal asiatique*, juin 1913 (XI^e série, t. I), p. 587.

48. Si nous distinguons, par exemple, avec Hiuan-Tsang, un double *sambhogakaya*, c'est le *parasambhogakaya* qui se trouve ici envisagé. Voir le commentaire de M. Paul MUS, *Barabudur*, pp. 776-778.

49. On sait que la doctrine du Triakaya met en forme systématique une série d'éléments qui sont déjà, sous forme symbolique, dans le *Lotus*.

50. ...Διαφόρους γὰρ ἔχει ὁ Λόγος μορφάς. φαννόμενος ἑκάστῳ ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι, καὶ μηδενὶ ὑπὲρ ὃ χωρεῖ ὁ βλέπων, φανερούμενος. Cf. CLÉMENT, *Stromates*, l. VI, 16, 140 (STAEHLIN, t. II, p. 503).

51. ...Κατὰ τοῦτο γε ἐρεῖς δυνατόν εἶναι τὸν Ἰησοῦν ἔμπροσθεν μὲν τινῶν μεταμορφωθῆναι ταύτην τὴν μεταμόρφωσιν ἔμπροσθεν δὲ ἑτέρων, κατὰ τὸ αὐτὸ καιροῦ μὴ μεταμορφωθῆναι. In *Matthaeum*, t. XII, n. 36 et 37 (KLOSTERMANN, pp. 151-153).

52. KETSCHAU, t. I, pp. 185-186 (ou P. G., II, 896-897). Cf. l. IV, c. 16 : « (Ceux qu'il laissait au bas de la montagne) n'étaient pas capables de supporter la splendeur de cette glorieuse et divine transfiguration du Verbe. Il s'en fallait peu qu'il ne les éblouît, même, tel qu'il se présentait au monde. De là vient que ceux qui ne le pouvaient regarder assez attentivement, pour découvrir ce

NOTES

qu'il avait de plus admirable, auraient pu dire de lui : « Nous l'avons vu, il n'avait ni dehors ni beauté, mais son extérieur était méprisable et abject, plus que d'aucun autre d'entre les hommes. » (KAUTSCHKE, t. I, pp. 285-286; P. G., 11, 1048 B-C; trad. BOUHÉREAU, p. 141).

53. KÆTSCHAU, t. II, p. 146-149. Ce sont ces textes du *Contra Celsum* qui ont été grossièrement plagiés et déformés par BONAVENTURE DES PÉRIERS dans le fameux *Cymbalum Mundi* (1537). Cf. Lucien FÉVRE, *Origène et Des Périers, ou l'énigme du « Cymbalum Mundi »* (1942), p. 88.

54. *Periarchôn*, l. II, c. 1, n. 4 (KÆTSCHAU, pp. 109-111); *Contra Celsum*, l. IV, c. 56 (KÆTSCHAU, t. I, p. 329; P. G., 11, 1121); l. III, c. 41 (KÆTSCHAU, t. I, p. 237; P. G., 11, 973 A).

55. Autres textes d'Origène analogues : *In Lucam*, hom. 3 (voir *infra*, note 87); *Contra Celsum*, l. VI, c. 68 (KÆTSCHAU, t. II, p. 138; P. G., 11, 1401).

56. Cf. *Le Lotus de la Bonne Loi*, ch. I (trad. BURNOUF). On connaît d'autre part le récit du grand pèlerin chinois Hiuan-Tsang aux lieux saints du bouddhisme. En un sanctuaire obscur, Hiuan-Tsang vit le Buddha sur une paroi de pierre polie, « où une ombre seulement se profilait devant les yeux de moindres saints, le vulgaire, lui, n'apercevant que la pierre nue : le principal en l'affaire est moins la croyance à une modification dans l'objet (car dans ce cas elle eût été, quand elle se produisait, visible pour tous), que l'importance attachée à un classement des hommes par les variations de la perception qu'ils en obtiennent ». (Paul MUS, *La lumière sur les six voies*, 1939, p. XIV-XV).

57. *In Matthaeum comm. series*, c. 100 (KLOSTERMANN, p. 218). Il s'agit d'expliquer que Judas ait eu besoin de désigner Jésus par un signe à ceux qui venaient l'arrêter. On a vu plus haut qu'Origène prend aussi cet exemple, entre plusieurs autres, dans le *Contra Celsum*. *Sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus*. Origène ajoute : *Et cum fuisset ipse, quasi non ipse omnibus videbatur... Et non mihi videtur incredibilis esse traditio haec, sive corporaliter propter ipsum Jesum, ut alio et alio modo videretur hominibus, sive propter ipsam Verbi naturam, quod non similiter cunctis apparet*.

58. *In primam Joannis*, I, 1 : *Fertur ergo in traditionibus, quoniam Johannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse, et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praeuisse discipuli. Propter quod etiam inferet, « et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae »; contrectabilis utique factus est qui venit in carne » (STAHLIN, t. III, p. 210).*

59. « ...Cette soi-disant tradition dont parle Origène comme d'une assertion « non-incroyable » est acceptée sans protestation

par Clément d'Alexandrie... » Les *Odes de Salomon* (1911), p. 96.

Sur le « docétisme » de Clément : *ibid.*, p. 94 ss., et TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I (7^e éd.), p. 289.

60. *Excerpta ex Theodoto*, n. 4, 1 et 5, 3 (éd. CASEY, dans *Studies and Documents*, t. I, p. 42; Londres, 1934; éd. F. SAGNARD, dans *Sources chrétiennes*, 23, pp. 58-63).

61. « Ce n'est même pas de leurs yeux de chair qu'ils avaient vu la lumière. Car il n'y a aucune parenté ou affinité entre cette lumière transcendante et la chair d'ici-bas. Mais (ils avaient vu) en tant que la dynamis et la volonté du Sauveur avaient donné à la chair la puissance de contempler... » (trad. SAGNARD).

62. La plupart sont indiqués dans les éditions des *Actes de Pierre* (ZAHN, VOUAUX), aux chapitres XX et XXI, ou dans l'étude de J. FLAMION, *Les Actes apocryphes de Pierre*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, pp. 257-258.

63. Comparer saint IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, II, 24, 4 et III, 5, 1 (P. G., 7, 784 et 858). La formule est dans les *Actes de Jean*, 94, 11, 6. Elle est aussi dans les *Actes de Pierre* (cf. *infra*). Voir FLAMION, *loc. cit.*, p. 249, n. 6. On conçoit la différence des significations dont une telle formule peut être successivement revêtue, selon qu'elle se trouve appliquée à la divinité en général, au Logos, au Christ en sa vie terrestre, au Christ en sa Transfiguration, ou aux apparitions du Christ à des fidèles à travers la vie de l'Eglise...

64. « Maintenant je vais vous exposer ce qui a été lu. Notre Seigneur voulut que je visse sa majesté sur la montagne sainte; mais voyant, avec les fils de Zébédée, la splendeur de sa lumière, je tombai comme mort, et je fermai les yeux, et j'entendis sa voix telle que je ne puis la décrire, et je me crus alors aveuglé par sa splendeur... »

65. *Actes de Pierre*, c. XX et XXI (VOUAUX, 1922, pp. 341-343 et 348-355).

66. Sur cette dépendance : VOUAUX, pp. 49-53. Mais des expressions comme *juvenis* et *senex* s'entendent désormais, semble-t-il, de l'opposition entre humanité et divinité; de même, l'expression *neque esuriens neque sitiens* paraît rapportée à la nature divine. Quant aux apparences diverses du Christ, elles ne s'insèrent plus maintenant dans un épisode de la vie de Jésus, mais elles sont le fait de visions. Cf. VOUAUX, pp. 50-51, 69, 71, etc. Voir aussi FLAMION, *loc. cit.*, pp. 248-251, 257-259, 265-266.

67. Cf. PHOTIUS, *Bibliotheca*, Codex 114, résumant l'ouvrage intitulé τῶν Ἀποστόλων περίοδοι, de LUCIUS CHARINUS, ouvrage qui lui-même résumait les *Actes de Pierre*, de Jean, d'André, de Thomas et de Paul : ... *Omnia ergo inquinans atque confundens*,

eundem illum (Christum) et Patrem vocat et Filium, Jactat vero, neque revera hominem factum, sed tantum apparuisse. Varia item forma saepe discipulis visum, nunc juvenem, mox iterum senem, rursumque puerum; nunc majorem, nunc minorem, interdum et maximum, vertice etiam caelum attingentem... (P. G., 103, 390).

68. Saint IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, I, 24, 4 (P. G., 7, 677) : ... Quapropter neque passum eum, sed Simonem quemdam Cyrenaeum angariatum portasse crucem ejus pro eo : et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus : et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam, et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporalis erat, et Nus innati Patris, transfiguratum quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum, deridentem eos, cum teneri non posset, et invisibilis esset omnibus.

Cf. saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, I, VIII, c. 4, n. 7 : Nam et ipsius dominicæ facies carnis, innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quæ tamen una erat, quaecunque erat (P. L., 42, 951).

69. Revue de l'histoire des religions, 1937, t. 116, p. 92.

70. Juges, VI, 11-18.

71. Juges, XIII, 1-25. Cf. Adolphe LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* (1950), p. 141.

72. Sagesse, XVI, 20-21 (trad. OSTY).

73. Epistula 190, n. 3 (P. G., 32, 700).

74. Loc. cit., pp. 218-219.

75. In Exodum, hom. 7, n. 8 (BAEHRENS, t. I, pp. 214-217).

76. Comparer aussi avec le passage du *Sutra des quatre savoirs* (dans HUIAN-TSANG, *Siddhi*, éd. LA VALLÉE-POUSSIN, p. 421) : l'eau est une demeure pour le poisson, un breuvage pour l'homme, du pus et du sang pour les prêtres, de l'espace pour certains contemplatifs, etc. C'est cette considération qui a donné naissance à la théorie du Rien-que-pensée des Yogacara.

77. L. I, c. 6 (STAEHLIN, t. I, p. 117).

78. Cf. PHILON, *Allégories des Lois*, III, 175 (MANCEY, t. I, p. 121) : « On peut être nourri par le Logos dans son entier ou dans une de ses parties... L'âme des parfaits se nourrit du Logos entier, contentons-nous de nous nourrir d'une partie. »

79. L. IV, c. 18 (KETSCHAU, t. I, p. 287). Voir encore In Cantica canticorum comment., I, II (BAEHRENS, p. 171); In Joannem, 19, 6 (35-39) (PREUSCHEN, p. 305). A ce thème se rattachent les spéculations sur l'Écriture, mais l'étude de celles-ci nous entraînerait

trop loin. Elles nous feraient d'ailleurs découvrir de nouvelles analogies comme de nouveaux contrastes avec les spéculations bouddhiques sur le Dharma.

80. *Lotus*, ch. II et xv (BURNOURF, pp. 20-24 et p. 198); cf. au ch. vii, la parabole de la Ville magique (pp. 114-116); et cet autre texte canonique cité par M. Paul DEMIÉVILLE dans *Hobogirin*, fasc. 3 (1937), p. 208, art. *Butengo* : « Le Buddha ne ment jamais; ses paroles resteraient vraies, même si le mont Sumeru venait à remuer, les étoiles à tomber, le palais des dieux à s'effondrer, l'océan à se dessécher, les palais des asura à prendre la place de ceux des dieux. » Le lien est étroit entre cette doctrine des *upaya* et celle du *Trikaya*.

81. Cf. H. de LUBAC, « Tu m'as trompé, Seigneur », le commentaire d'Origène sur Jér., xx, 7 (dans *Mémorial Chrétien*, 1950, pp. 255-280).

82. ORIGÈNE, *In Joannem*, l. XIX, n. 6 (PREUSCHEN, p. 305); *In Jeremiam*, hom. 19, n. 15; hom. 20, n. 1-5 (KLOSTERMANN, pp. 173-184), etc.

83. Cf. CLÉMENT, *Stromat.*, l. vii, 9, 53 (STAEHLIN, t. III, p. 39) : « Le gnostique pense vrai et dit vrai, sauf quand parfois, en guise de remède, comme fait un médecin pour la guérison des malades, il mentira ou dira quelque mensonge à la manière des sophistes. » Allusion à PLATON, *République* l. III, 377-382. ORIGÈNE lui-même, *In Joannem*, t. x, 4 (PREUSCHEN, p. 175) : σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὥς ἂν εἴποι τις, ψευδεῖ. Cf. saint GRÉGOIRE LE GRAND, *In evangelia*, l. II, hom. 23 (P. L., 76, 1182 C), à propos des disciples d'Emmaüs : *Nihil ergo simplex Veritas per dupliciter fecit, sed talem se eis exhibuit in corpore, qualis apud illos erat in mente*. Ou WERNER DE SAINT-BLAISE, *Desflorationes SS. Patrum, sermo de resurrectione* (P. L., 157, 931 C).

84. On sait le rôle secondaire et souvent de pur symbolisme que joue la cosmologie (au sens matériel et topographique du mot) dans la pensée patristique chrétienne.

85. *Contra Celsum*, l. vi, c. 77 : " Ἐχει δὲ τι καὶ μυστικὸν ὁ λόγος.

86. *Ibid.* (trad. BOUHÉREAU).

87. RAUER, pp. 20-23. Voir aussi *Hom. I : Apostoli ipsi viderant Verbum, non quia adspexerant corpus Domini Salvatoris, sed quia Verbum viderant* (p. 8).

88. C. 32 et 35 (KLOSTERMANN, p. 58 et 65). Si bien que le parfait, en ce qui le concerne, est déjà parvenu, pour ainsi dire, à la fin des temps : *Ei ergo qui perfectus est, et ad consummationem saeculi pervenit quantum ad se, tale apparet Verbum, ut qui viderit ipsum, dicat : Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unici a Patre, plenum gratia et veritate...*

NOTES

89. L. III (BAEHRENS, pp. 215-216).

90. *Contra Celsum*, l. II, c. 63 et 65 (KETSCHAU, t. I, p. 280; ou P. G., 11, 896 et 900); *In Matthaeum series*, 28 (KLOSTERMANN p. 54); *In Lucam hom.* 4 : οὐδὲ γὰρ φθαρτοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς δυνατόν τις εἶδεν ἀφθαρτον σῶμα (RAUER, p. 24). — Cf. PLOTIN, *Ennéades*, VI, 5, 12 : Souvent les dieux n'apparaissent qu'à un seul homme, bien que plusieurs soient présents; c'est qu'un seul est capable de les voir. Cf. *supra*, n. 53 et 55.

91. On lira sur ce sujet Frédéric BERTRAND, S. J., *La Mystique de Jésus chez Origène* (à paraître dans la collection *Théologie*, 1951), ch. 1^{er}.

92. On a vu, sur le point qui nous occupe, la part qui revient aux imaginations gnostiques et aux traditions juives. Un écho indirect de la théologie païenne se laisse aussi percevoir. Dans le *Poimandres*, Dieu est dit à la fois caché et manifeste, invisible et visible, sans corps, et pourtant πολυσώματος, μᾶλλον δὲ παντοσώματος (*Corpus hermeticum*, libellus V, 10; W. SCOTT, vol. I, p. 162).

93. P. G., 44, 828. Transcription plus littérale du même thème : *Sermon sur l'Ascension* (P. G., 46, 693 A); le Seigneur, qui contient tout en lui, se met à la portée de chacun; aussi ne se fait-il pas seulement homme parmi les hommes, mais pareillement, quand il vient parmi les anges, il s'abaisse à leur nature... Cf. saint MAXIME le CONFESSEUR, *Ambigua* (P. G., 91, 1256 B) : « Restant à jamais en lui-même, sans changement aucun ni altération, sans accroissement ni déclin, (Dieu) se fait tour à tour, par l'excès de sa bonté, humble avec les humbles, grand avec les grands, et, en vérité, Dieu pour ceux qu'il déifie. »

94. Saint BERNARD, *In Cantica*, sermo 31, *passim*, n. 7 : ...*Oportet namque pro variis animae desideriiis divinae gustum praesentiae variari, et infusum saporem supernae dulcedinis diversa appetentis animi aliter atque aliter oblectare palatum...* (P. G., 183, 943 C-D.) Dans l'océan de la divinité, disait à peu près saint Jean de la Croix, chacun puise avec le vase qu'il y apporte.

95. « Vois le regard du Seigneur : en soi toujours le même, il n'a pourtant pas toujours la même efficace, mais il se conforme aux mérites de chacun de ceux qu'il atteint : aux uns il inculque la crainte, aux autres il apporte plutôt consolation et sécurité » : *In Cantica*, sermo 57, n. 2 (P. L., 183, 1050-1051). Cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Meditativae orationes*, VIII (DAVY, pp. 176-178).

96. Une réponse au moins vraisemblable ne se pourrait dégager que d'une comparaison méthodique portant sur un assez grand nombre de points. Signalons, par exemple, la doctrine de la κατασκευή (HÉRACLÉON, dans ORIGÈNE, *In Joannem*, t. XIII, 44; PREU-

SCHEN, p. 270) et la doctrine mahayaniste des gotra; le perpétuel « par delà », atita, des mystiques yogacara et la typologie indéfinie des Gnostiques d'Irénée (*Adversus Haereses*, l. IV, 19, 1; P. G., 7, 1030 A-B).

97. Éloge du *sambhogakaya*, trad. CHAVANNES (*Revue de l'histoire des religions*, t. 34, p. 12). Cf. Paul MUS, *Barabudur*, p. 657-662. M. Mus reconnaît d'ailleurs (p. 38) que l'étymologie du mot reste encore en partie douteuse, autant que les origines du concept demeurent obscures.

98. ASANGA, *Mahayanasutralamkara*, IX, 29-30.

99. In *Matthaeum*, t. X, n. 3 (KLOSTERMANN, p. 4) : ἐν γενόμενοι ἡλιακὸν φῶς... καὶ γένωνται πάντες εἰς ἥλιος.

100. C'est pourquoi, après avoir rapproché du récit évangélique de la Transfiguration la description que fait ASVAGHOSA du *Mahapratiharya*, M. FOUCHER nous paraît bien avisé lorsqu'il ajoute : « Coïncidence curieuse, mais qu'à notre avis il serait vain de vouloir presser davantage. » *Le Grand Miracle du Buddha à Cravasti*, *Journal asiatique*, janvier-février 1909, p. 16 (cf. p. 25). Sur ce « grand prodige magique » : Id., *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* (1949), pp. 281-285.

101. *Acta Joannis*, c. 93, n. 9 (*Acta apostolorum apocrypha*, pars 2 a, vol. I, éd. BONNET, p. 197).

102. *Sagesse*, VII, 3 (trad. OSTY).

103. P. MUS, *Barabudur*, t. I, p. 68.

104. BURNOUF, *Le Lotus de la Bonne Loi*, t. II, p. 576. LA VALLÉE-POUSSIN, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*, pp. 233-234.

105. C'est une nuance analogue que soulignait saint AUGUSTIN, lorsqu'il écrivait de l'Esprit de Dieu, en commentant le début de la Genèse : *Superferebatur super aquas, non ferebatur ab eis* (*Confessions*, XIII, 4).

106. Cf. Paul MUS, *Barabudur*, pp. 69-70 : « De tout temps, dans l'Inde, la règle des règles de l'étiquette royale est et a été que le monarque ne doit pas toucher le sol « de peur de l'ébranler ». Un palais, un trône, un palanquin, une monture, des peaux de bêtes, des tapis ou des chaussures doivent intercepter ce contact. Le roi est un dieu, qui se manifeste au milieu de nous, mais vit en réalité à un autre niveau. Les Brahmana précisent que si le cérémonial lui interdit de fouler la terre..., c'est parce qu'il est la plus élevée des créatures. Mais ce sont là aussi les propres paroles que l'*Abbhutaccariya* pali fait prononcer à Siddharta, à l'instant où il exécute ses premiers pas... N'oublions pas, d'autre part, ce qu'est un sacré, à la mode indienne. C'est une naissance... Pareil

à un enfant qui vient au monde, le roi naît à la royauté... La pensée populaire s'est inspirée de ce qu'elle avait de plus éclatant devant elle : le cérémonial des rois, et si le Buddha s'est trouvé un beau jour symboliquement transposé au-dessus de ce monde, ce n'a pas été le résultat d'une spéculation abstraite sur sa nature, etc. » Voir encore pp. 426-429 et p. 755 : « Les bouddhistes n'ont pas eu à chercher bien loin dans les profondeurs de la métaphysique la notion du Buddha lokottara. On tendait à se représenter le Buddha comme un roi, et le roi, c'est son privilège et sa servitude, ne marche pas sur la terre... Le détail de la légende met hors de doute que la conception nouvelle du Buddha « supramondain » est partie de là... » De même, MUS, *Le Buddha paré*, loc. cit.

107. Ch. VI, n. 1 (trad. AMANN, pp. 199-201). Cf. Henri CHIRAT, *La naissance et les trois premières années de la Vierge Marie dans l'art byzantin*, dans *Mémorial Joseph Chaine* (Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon, vol. v, 1950), pp. 81-113.

108. Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, l. iv, c. 11 : ... *Ipsa levat de terra, et vocetur Levana* (P. L., 41, 122). Il s'agit du dieu unique, Jupiter, qui, selon des théoriciens tels que Varron, était honoré sous le nom de multiples dieux ou déesses.

109. Selon le *Rig-Veda*, x, 8, 4, et x, 122, 3, Agni, aussitôt né, traverse les Sept Mondes.

110. *Majjhima-nikaya* : « Aussitôt né, le Bodhisattva... fait sept enjambées vers le Nord... et pousse ce rugissement de taureau : Je suis en tête du monde! » Cf. la *Nidanakatha* : « ... Il fit sept enjambées du côté du Nord, ...et s'arrêtant debout à son septième pas, il émit le rugissement du Lion : Je suis à la tête du monde! »

111. Sur ces variantes, voir la longue note de M. l'abbé Étienne LAMOTTE, dans *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, t. I (Bibliothèque du Museon, vol. XVIII, Louvain, 1944), pp. 6-10.

112. ASVAGHOSA, *Buddhacarita*, chant premier (trad. Sylvain LÉVI, *Journal asiatique*, mars-avril 1892). Cf. le *Mahavastu*, II, p. 21 : « Aussitôt né, il fit sept pas sur le sol, examina les régions de l'espace et fit résonner le Grand Rire. » Autres textes dans LAMOTTE, loc. cit.

113. Traduction LAMOTTE, loc. cit.

114. Paul MUS, *Barabudur*, p. 496; cf. pp. 611-613.

115. Telle est aussi, semble-t-il, la signification primitive du « cankrama » ou Promenoir du Buddha, que l'architecture des monastères matérialisera plus tard : P. MUS, op. cit., p. 68 et pp. 483-503.

116. *Mahavastu*, I, p. 159.

117. René DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ* (Louvain, 1924), pp. 240-248.

118. Résumé de la bouddhologie du *Mahavastu* dans Aug. BARTH, *Œuvres*, t. V, pp. 16-18. Cf. Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, *La Siddhi de Hiuan-Tsang*, appendice, pp. 773-774.

119. C'est ce que constate à sa manière M. Jean THAMAR, lorsqu'il écrit : « Le docétisme, pour qui le corps du Christ n'est qu'un nirmanakaya, n'est pas hérétique en lui-même, mais seulement dans l'ambiance occidentale, où le corps est considéré comme une réalité irréductible, en sorte que le docétisme y revient à nier l'humanité de l'Avatara. » *Prajnaparamita*, dans *Études asiatiques* (Zurich, 1949), p. 26.

120. Ananda mendiait du lait pour soulager le Bienheureux d'une indisposition. Cf. l'invective du *Vimalakirti* : « Halte là, Ananda! Foin de pareils discours! Le corps du Tathagata est un Corps de Diamant... Ne le calomnie point! Ne fais point ouïr à des étrangers des paroles si grossières... » (cité par P. DEMIÉVILLE, art. BYO, dans *Hobogirin*, fasc. 3 (1937), pp. 235-236).

121. HIPPOLYTE, *Elenchos*, I VII, c. 38.

122. Cf. X. LE BACHELET, *Hilaire (saint)*, dans *Dict. de théologie catholique*, t. VI; sur le rapport entre le corps du Christ et sa mère : col. 2436-2438; sur la passibilité du corps du Christ : col. 2438-2448.
— Cf. *supra*, note 66.

123. Cf. *Mahaparinirvanasutra* (T 374-375, 2) : « Lorsque Sakya-muni reçut un don de lait, avant l'obtention de l'Éveil, il avait encore un corps humain, nourrissable, impermanent, sujet à la mort et aux passions; mais lorsqu'il reçut la dernière offrande de ses disciples avant son Nirvana, son Corps était de Diamant, d'Essence; Corps permanent, sans passions, sans naissance ni mort » (*Hobogirin*, fasc. 2, p. 178 a).

124. La première de ces deux théories est analogue au moins par un trait à celle de Basilide, que nous avons rapportée plus haut; la seconde théorie rappelle celle de Saturnin, de Marcion et de Mani. On notera aussi un point de l'évolution de la légende relative à la naissance de Sakyamuni, telle que la retrace M. Alfred FOUCHER, *La Vie du Bouddha* (1949), p. 38 : « ... Ce qui était originairement et est resté dans la tradition pali comme dans les stances du Lalitavistara un songe prémonitoire, présage et symbole de la Conception..., a fini par devenir dans la prose du Lalitavistara comme dans le Mahavastou un épisode réel de la biographie de Sakyamouni; et bientôt même il sera érigé en loi générale que jamais Bouddha du passé ou de l'avenir n'est entré et n'entrera dans le sein de sa mère autrement que sous la forme d'un éléphant blanc. »

NOTES

125. NAGARJUNA, *Mahaprajnaparamitasastra*, I, ch. I (trad. LAMOTTE, t. I, p. 20).

126. A propos du mot *ruta* qu'emploie ASANGA dans le *Mahayanasutralamkara*, M. Sylvain LÉVI note que ce mot « désigne en sanscrit classique la voix inarticulée, le cri des animaux. Le Mahayana a marqué, par ce terme intentionnellement méprisant, son dédain du sens littéral des Sutra » (p. 6).

127. ASANGA, *op. cit.*, I, 7 (p. 8).

128. Ou, selon une autre métaphore d'ASANGA, *op. cit.*, IX, 34, de même que les nuages obstruent les rayons du soleil, la perversité des créatures obstrue la lumière venue des Buddha.

129. Explication donnée dans une strophe célèbre de l'*Avatamsaka* (T 279) et dans le *Vimalakirti* (T 475, 1). Dans d'autres écrits, notamment dans la *Vibhāṣā* (où il est spécifié que la strophe n'est pas canonique; T 1545), on insiste plutôt sur l'aspect linguistique de la question : alors que le Buddha n'émet qu'un son unique, tous les êtres se disent : il parle dans ma langue, c'est à moi qu'il s'adresse... (Cf. Paul DEMIÉVILLE, art. *Butsugo* (parole du Buddha) et *Button* (voix du Buddha), dans *Hobogirin*, fasc. 3, pp. 208 a et 215-216.)

130. Ch. XV (trad. BURNOUF, p. 198).

131. La distinction des deux vérités est exposée dans VASUBANDHU, *Abhidharmakosa*, c. VI, n. 3-4 (LA VALLÉE-POUSSIN, pp. 139-141), ainsi que chez les principaux philosophes du Madhyamika (Nagarjuna, Aryadeva, plus tard Candrakirti), etc. « Ce qui est réel pour les hommes ordinaires, dit CANDRAKIRTI, n'est que vérité d'erreur pour les sages. » *Madhyamakavatara* (trad. LA VALLÉE-POUSSIN, dans *Museon*, t. XI, 1910, p. 303).

132. « L'Absolu est ineffable, l'Absolu transcende toute spéculation, l'Absolu est simple et offre partout une saveur unique », mais plus précisément il est « Non-substantialité, Vacuité sans début ni fin, Vacuité d'inexistence, Vacuité absolue, Vacuité immuable... » *Samdhinirmocanasutra* (trad. LAMOTTE, pp. 173, 198, 224-227).

133. Le bout du doigt, ce sont les mots et les concepts, avec les phénomènes qu'ils désignent : tout cela est appréhendé par la *viñāṇa* (conscience phénoménale, intelligence discursive); la direction indiquée — indiquée, mais non nommée — c'est la vérité absolue, objet de *jñāna* (science, vue directe), incommunicable. Cf. le *Catuhpratisaranasutra*, 2^e Refuge, et le *Lankavatārasutra*; textes cités par E. LAMOTTE, *La critique d'interprétation dans le Bouddhisme*, dans *Mélanges Henri Grégoire* (1949), p. 344.

134. Voir, par exemple, CAUDENCE DE BRESCIA, *Tractatus II*, In *Exodum* (GLUECK, p. 26). AUGUSTIN, In *psalmum* 103, *sermo* 4, n. 1 (P. L., 37, 1378). MAXIME LE CONFESSEUR, *Capitula theologica*

et *oeconomica*, centur. II, c. 60-61 (P. G., 90, 1149-1152). CLAUDE DE TURIN, *In libros informationum litterae et spiritus super Leviticum* (P. L., 104, 617). RUPERT DE DEUTZ, *In Isaiam*, l. II, c. 31 (P. L., 167, 1362); *De Spiritu sancto*, l. I, c. 6 (P. L., 167, 1475-1476); *In Joannem*, l. VII (P. L., 169, 494-495), etc. Pour ORIGÈNE, voir notre *Histoire et Esprit* (1950), ch. VIII, *Les incorporations du Logos*.

135. Cf. saint AMBROISE, *In psalmum* 61, n. 33 (P. L., 14, 1180). Le silence du Buddha trouverait au contraire son analogue dans la réflexion suivante du mystique juif ÉLÉAZAR DE WORMS : « Dieu garde le silence et porte l'univers » (cité par G. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, tr. fr., 1949, p. 126).

136. On pourrait, en généralisant, rappeler ici le principe énoncé par saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Tertia Pars, q. 3, a. 2 : *Hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiamsi immediate a Deo reciperet*.

137. Saint CÉSaire D'ARLES recueille dans son *Expositio in Apocalypsin* une tradition déjà vieille : *Gladium vero bis acutum de ore ipsius procedentem, ipsum Christum esse significat, qui et nunc evangelii bona, et prius per Moysen legis notitiam universo orbi protulit, et de quo David similiter ait : Semel locutus est Deus, duo haec audiui (Opera omnia, éd. G. MORIN, t. II, p. 212)*.

138. CANDRAKIRTI, *Madhyamakavatara* (trad. LA VALLÉE-POUSSIN, dans *Museon*, t. XI, 1910, p. 312).

139. C'est la fameuse parabole du radeau, qui s'appliquait d'abord à la conscience et à la vie morale : *Majjhima nikaya*, I, 135 et 261. Louis de LA VALLÉE-POUSSIN, *Dogme et philosophie du bouddhisme*, p. 93 : « Le radeau sert à passer la rivière; parvenu à l'autre bord, le passager ne prend pas le radeau sur les épaules. De même, le Dharma... sert à traverser les flots de la passion et de l'erreur; détruit les obstacles; mais pour progresser, pour obtenir la Béatitude, il faut abandonner le Dharma, comme on a d'abord abandonné l'adharma, le mal et l'erreur. » Au contraire, ce n'est que par erreur que HARNACK a pu écrire, *Précis de l'histoire des dogmes* (trad. CHOISY), p. 101-102 : « Origène se défait ainsi du christianisme de l'Église comme d'un voile, et il le rejette comme une béquille. »

140. Terre de Buddha : « sorte d'univers mystique, conçu surtout du point de vue des rapports entre le sauveur et ceux qu'il doit sauver »; notion mahayaniste (P. DEMIÉVILLE, *Butaido*, dans *Hobogirin*, fasc., 3, p. 200). Sur l'expression biblique analogue : « posséder la Terre », cf. Jacques GUILLET, *Thèmes bibliques* (coll. « Théologie », 1951), pp. 181-196.

141. Cf. *Lotus*, ch. XV : « Ma Terre subsiste continuellement, et les êtres la voient en proie aux flammes, elle reste en son état

merveilleux, et ils la voient remplie de cent espèces de misères » (BURNOUR, p. 198).

142. On sait que pour les bouddhistes l'idéal est un paysage parfaitement uniforme et plat. La Terre de Buddha « a pour sol uni la moralité pure » (*Hobogirin*, loc. cit., p. 201 a). Cf. *Is.*, XL, 3-4; *Baruch*, v, 7. L'idée biblique est cependant différente, et *Is.*, XXXIV, 11 offre un parfait contraste : « Il étendra sur elle (la terre d'Édom) le cordeau du chaos et le niveau du vide. »

143. *Vimalakirti nirdeśa sūtra* (*Hokei Izumi*, pp. 64-65); cité par Paul MUS, *Barabudur*, pp. 614-615. Cf. Paul DEMIÉVILLE, *Butardo* (*Hobogirin*, fasc. 3, p. 201 b) : « Au point de vue du Buddha, les terrains sont toujours purs, c'est en correspondance avec les êtres inférieurs qu'il en existe d'impurs; en réalité ceux-ci sont identiques à ceux-là. »

144. On trouve un trait analogue aussi dans la mystique juive des Hekhalot, interprétant une anecdote du Talmud. Un indigne entre dans le paradis, magnifique demeure royale, revêtu partout de marbres brillants : « Les anges, placés aux portes, ont troublé ses sens... Poussé par eux, il s'est trouvé jeté dans un courant bouillant de lave... A la porte de la sixième demeure apparaissaient des centaines de mille et des millions de vagues d'eau qui se jetaient contre lui; cependant, il n'y avait pas une goutte d'eau, mais seulement l'éclat éthéré des plaques de marbre, etc. » G.-G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, tr. fr., (1950), pp. 66 et 376.

145. *Entretiens sur la doctrine du Saint-Esprit*. Cité par W. LOSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944), p. 226, et par E. BEHR-SIGEL, *Prière et sainteté dans l'Église russe* (coll. *Russie et Chrétienté*, 1950), p. 119.

146. Cf. E. BEHR-SIGEL, *op. cit.*, p. 74 : « Le saint, dans l'hagiographie russe, est l'homme qui a reçu le Saint-Esprit et qui, grâce à ce don, voit ce qui est toujours là, mais que les autres ne voient pas, l'interférence des réalités célestes et des réalités terrestres; l'homme vers qui descendent réellement des messagers du ciel et qui sait parfois faire participer les siens à sa clairvoyance surnaturelle... »

147. *Op. cit.*, p. 221. Cf. PALAMAS, *Homélie sur la Transfiguration* : « La lumière de la Transfiguration du Seigneur n'a pas commencé et n'a pas pris fin, elle reste incirconscrite et imperceptible pour les sens bien qu'elle fût contemplée par les yeux corporels...; mais par une transmutation de leurs sens les disciples du Seigneur passèrent de la chair à l'Esprit. »

148. Pas davantage, l'assertion suivante de Nicolas BERTIAEFF, disant que sa pensée est « tournée surtout vers la révolution de

la conscience » et que selon lui « la vérité est victoire sur l'objectivation, c'est-à-dire sur l'illusion, sur le caractère illusoire de l'être objectif ». Car il n'en affirme pas moins : « Si le monde se trouve en l'état de chute, la faute n'en est pas à la connaissance de ce monde, comme le voulait L. Chestov par exemple, mais à l'existence profonde de ce monde. » *Essai de métaphysique eschatologique*, pp. 7, 55, 81.

149. *Ambignorum liber* (P. G., 91, 1309 B). ...ὥς κατ' αὐτὸν λοιπὸν μὴ ἐχούσης πρὸς τὸν παράδεισον διαφορὰν τῆς καθ' ἡμᾶς οὐκουμένης...

150. Saint AMBROISE, *Epist.* 46, ad *Ambrosium Sabinum* (P. L., 16, 1146-1148).

151. Cf. saint LÉON LE GRAND, *Sermon* 21, c. 2 (B. L., 51, 192).

152. Toute la lettre est dirigée contre Apollinaire, qui non potest audire quod Dominus noster Jesus pro nobis servitute suscepit in istius corporis susceptione... Hoc munimentum, haec sepes est fidei nostrae; qui hanc destruit, destruetur ipse... (n. 1, col. 1145 C). Quæro quid sit, formam servi accipiens? Sive dubio perfectionem naturae et conditionis humanæ (n. 7, col. 1147 C). Nec advertunt quod haec Christi gloria sit, quia servitute suscepit in corpore suo, ut libertatem omnibus redderet; peccata nostra portarit, ut mundi peccatum tolleret (n. 12, col. 1149 C), etc.

153. Si l'on généralisait tant soit peu l'Allée rappelée par M. Losski, il en résulterait, dit très justement Mgr Charles JOURNEAUX, « que, le Christ ayant toujours été glorieux, sa souffrance ne serait qu'apparente ».

154. E. BEHR-SIGEL, *op. cit.*, p. 120. Au sujet de Dostoïewski, cf. notre *Drame de l'humanisme athée*, III^e partie, ch. III, pp. 398-409 : « la nouvelle naissance ».

155. NEWMAN, *Le Christ caché au monde* (trad. Pierre LEXNIS, Douze sermons sur le Christ, pp. 184-185).

156. Simone WEIL, *Attente de Dieu* (1950), p. 179.

157. *Deuter.*, iv, 24.

158. R. P. Louis BOUYER, *La Vie de saint Antoine par saint Athanase* (1950), p. 196 (commentant saint Paul).

159. In *Matthaeum*, xvii, 19 (KLOSTERMANN, pp. 639-640); In *Numeros*, hom. XIII, n. 1-2 (BAEHRENS, p. 109); In *Psalmum* 74, 4 (P. G., 12, 1533 D), etc. Cf. *Histoire et Esprit*, pp. 235-236. De même pour l'apparence du Christ au dernier jour. Cf. saint GRÉGOIRE LE GRAND, In *Ezechielem*, l. I, hom. 7, n. 20, commentant le *crystallum horribile* de *Ezech.*, I, 22 : *Et mirum quomodo in hoc crystallo conveniat pulchritudo cum pavore. Sed omnibus vera scien-*

NOTES

tibus constat quia Redemptor humani generis cum iudex apparuerit, et speciosus justis, et terribilis erit injustis. Quem enim mansuetum aspiciunt electi, hunc eundem pavendum atque terribilem conspiciunt reprobi (P. L., 76, 850 A).

160. Voir, par exemple, saint BONAVENTURE, *In 2 Sent.*, d. 33, a. 3, q. 1, ad 5 m : Sicut idem ignis magis cruciat maiorem peccatorem quam minorem, sic in eodem igne patiuntur corpora eorum qui peccaverunt peccato actuali. Parvulorum vero corpora, etiamsi in ipsis ignibus infernalibus volutentur, passionem non sentiunt, — et tamen non habent impassibilitatis dotem...

161. Citons, à titre d'exemple, le thème central du Bhadrāmāyāvākārāna : le magicien Bhadra, pour compromettre Sakya-muni, l'invite avec ses disciples à un festin qu'il crée par magie sur un tas d'ordures. Le Buddha, omniscient, prévoit le piège; il accepte cependant l'invitation et, par sa puissance, il empêche Bhadra de détruire le festin illusoire; puis il prêche sur la māyā, et Bhadra se convertit. (Cf. *Bibliographie bouddhique*, 1949, n. 82, sur l'édition du texte tibétain par K. REGAMEY, Varsovie, 1938.) Cf. Paul MASSON-OURSEL, *La philosophie en Orient* (1938), p. 106 : « L'Inde ne sépare jamais l'idée de l'agir, et les pensées sont des magies. » On sait l'importance que le bouddhisme attache à « la merveille des pouvoirs psychiques » (cf. *Anguttara Nikaya*, I, 70; *Samyutta Nikaya*, V, 282, etc.). On sait aussi combien le plus haut mysticisme est souvent proche de la magie, qu'il intériorise sans le repousser, lorsque manque la foi au Dieu personnel et la prière.

162. Stances citées par NAGARJUNA, *Mahaprajnaparamita sūtra*, I, ch. I (trad. LAMOTTE, p. 3). Cf. VASUBANDHU, *Vimsakīta*, n. 4-8 (trad. Sylvain LÉVI, pp. 46-49); ou SANTIDEVA, *Bodhicaryavatara*, c. IV, v. 47 (trad. L. FINOT, p. 51).

163. Ch. XV (trad. BURNOUF, p. 192).

164. Cf. BURNOUF, *Introduction à l'étude du bouddhisme indien*, p. 478.

165. ASANGA, op. cit., VI, 5 (trad. Sylvain LÉVI, p. 52).

166. Nous nous sommes expliqué à ce sujet dans une étude sur « Nietzsche mystique » (*Affrontements mystiques*, 1950).

167. Paul DEMIÉVILLE, *Sur l'authenticité du Ta T'ch'eng k'i sin louen (Mahayanasaddhotpadasastra)*, dans *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, t. II (1929), p. 71.

168. *Mahayanasutralamkāra*, c. VI (trad. Sylvain LÉVI, p. 51).

169. Cf. *supra*, Deux arbres cosmiques. On relira encore une fois Paul CLAUDEL, *Un poète regarde la croix*, p. 240 : « ... Ces deux bras tout-puissants au-dessus de nous qui viennent de prendre leur

essor! « Lève-toi, disent-ils, et viens!... » Le Dieu que nous adorons, il n'est pas seulement debout, Il est élevé, Il est déployé jusqu'à l'extrême, il n'y a pas une fibre de Son Corps où la puissance ne soit en acte! Il est au-dessus de tout, Il ne tient à rien, mais c'est Lui qui nous tient et c'est nous qui tenons à Lui, indissolubles! Il est là pour toujours entre le ciel et la terre, suspendu, intermédiaire. C'est un Dieu en plein fonctionnement. Il n'est pas seulement élevé, mais les yeux attachés à Son Père, Il est tout entier englouti dans l'effort de tout élever et nous-mêmes jusqu'à Lui. » Et p. 65: « Pendant ces trois heures d'agonie et de travail sur la Croix, toutes sortes de liens se font, se dénouent et se propagent, c'est un monde nouveau au travers de l'autre qui est créé, au son des Sept Paroles qui descendent de la Croix. » Voir *supra*, chapitre deuxième, note 112.



LEXIQUE

ABHIDHARMAKOSA : voir **VASUBANDHU**.

AJANTA : Site célèbre de l'Inde centrale; temples souterrains avec fresques bouddhiques.

AMARAVATI : Autre site archéologique célèbre de l'Inde Bouddhique.

AMIDA, AMIDISME : voir **AMITABHA**.

AMITABHA ou **AMITAYUS** (japonais : **Amida**) : L'un des Buddha transcendants conçus par le Mahayana. Origine probablement iranienne. C'est le culte d'Amitabha qui, en se développant, donna naissance à l'amidisme, si répandu dans tout l'Extrême Orient.

ANANDA : Disciple préféré du Buddha, qu'on a pu comparer à l'apôtre saint Jean. Plein de tendresse et d'humanité. C'est lui qui soigna Sakyamuni, c'est à lui que celui-ci adressa ses dernières recommandations. Il sera traité durement par la tradition strictement monastique.

ANDHRA : Royaume de l'Inde méridionale, qui, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, semble avoir été longtemps opposé au bouddhisme.

ARHAT : voir **HINAYANA**.

ARYADEVA : Philosophe de l'école Madhyamika, principal disciple de Nagarjuna, III^e siècle de notre ère. Auteur du *Satasastra*.

ASANGA : Principal philosophe de l'école vijñānavādin ou yogacara, la plus importante du Grand Véhicule; doctrine idéaliste du « Rien-que-Pensée » (Vijñānamātra), de la « pensée-réceptacle » ou « pensée qui contient tout » (Alaya-vijñāna). Originaire de Peshawar au Gandhara; vécut sous la dynastie des Gupta, au V^e siècle de notre ère. Auteur du *Mahayanasutralamkāra* et d'autres ouvrages importants.

ASOKA : Souverain du vaste empire Maurya (capitale : Pataliputra). Avènement vers 273 avant Jésus-Christ. Converti au bouddhisme, il déploya un grand zèle pour la moralisation de ses

LEXIQUE

sujets et pour la diffusion de la foi bouddhique, comme l'attestent ses fameux « édits » gravés sur pierre. La légende lui attribue la convocation d'un grand concile à Pataliputra en 247 avant Jésus-Christ. Le plus puissant protecteur que le bouddhisme ait jamais eu.

ASOKAVADANA : Légende d'Asoka. Cycle important de récits merveilleux, étudiés par M. Jean Przyluski.

ASVACHOSA : Brillant écrivain bouddhiste, que M. Sylvain Lévi appelle « le saint Augustin du canon sanscrit ». La tradition le fait vivre au nord-ouest de l'Inde, auprès du roi Kanishka (1^{er} s. après J.-C.). Parmi les nombreux ouvrages qu'on lui attribue : *Buddhacarita* (poème sur la vie du Buddha), *Sutralamkara* (illustration hagiographique et littéraire des sutra).

ATHARVA-VEDA : voir VEDA.

AVALOKITESVARA ou **AVALOKITA** : Grand Bodhisattva correspondant au Buddha Amitabha, comme son Verbe ou son apparition. Objet d'un culte très répandu au Tibet et dans tout l'Extrême Orient. Cf. l'ouvrage récent de M^{lle} M.-Th. de Mallmann : *Introduction à l'étude d'Avalokitesvara (Annales du Musée Guimet, 1948)*. En chinois : Koap-cheu-yinn; au Japon : Kwannon.

AVICI : L'univers bouddhique comprend trois régions, dont la plus basse est le Kamadhatu (monde des désirs), et celui-ci comprend, outre notre terre, toute une série de paradis (svarga) et d'enfers, qui sont des lieux passagers de jouissance ou de peine. L'Avici est le plus terrible de ces enfers, la souffrance y est continuelle.

AVIDYA : Ignorance; le premier (ou le dernier) des douze anneaux qui forment la chaîne du Pratityasamutpada (loi des douze nidana, ou conditions). C'est elle qui est à l'origine du désir, lequel est à l'origine de la douleur.

BAHHUT : Important site archéologique, riche en sculptures bouddhiques (Inde centrale).

BHIKSU : Moine (BHIKSUNI : moniale).

BODHI : Illumination, Éveil, qui fait qu'on devient un Buddha.

BODHISATTVA : voir HINAYANA-MAHAYANA.

BUDDHA, DHARMA, SANGHA : « Triple Joyau » (triratna) dans lequel tient tout le bouddhisme. Le Buddha, la Loi, la Communauté. Celui qui se convertit au bouddhisme prononce une formule dite du « triple refuge », comme celle-ci : « Je prends mon refuge dans le Buddha, le meilleur des hommes, dans le Dharma, le meilleur des détachements, dans le Sangha, la meilleure des confréries. »

BUDDHÉITÉ : État obtenu par l'illumination (bodhi), ineffable comme ce qu'elle révèle. Intuition dernière, au moment où « tous les obstacles s'écartent » (Asanga); ce à quoi participent tous les buddha, et tous les êtres sont appelés à devenir buddha. « Comme l'espace est universel dans la multitude des formes, ainsi la buddhéité est universelle dans la multitude des êtres » (Asanga).

CANDRAKIRTI : Philosophe de l'école Madhyamika, fin du VI^e ou début du VII^e siècle. Son Madhyamakavatara est un commentaire du Madhyamikasastra de Nagarjuna.

DEVADATTA : Cousin de Sakyamuni; il ne cesse de le poursuivre de sa haine et de lui dresser des embûches. Le Buddha triomphe de lui, à la fois par sa puissance magique et par sa douceur.

DIHAMMAPADA : Petit ouvrage du canon pali; « le plus beau et le plus riche recueil de stances poétiques » (Solange Bernard).

DHARMA : Notion indienne extrêmement compréhensive; même racine que le latin *firmus*; tout ce sur quoi l'on peut faire fond. Savoir solide, ou vérité religieuse; loi, code moral (et aussi bien moralité). Le dharma bouddhique est la loi du salut. Dans le Mahayana, le mot prend une signification élargie. Voir TRIKAYA.

DHARMAKAYA : voir TRIKAYA.

GANDHARA : Province du nord-ouest de l'Inde, où le bouddhisme se propagea aux environs de l'ère chrétienne. Berceau de l'art gréco-bouddhique.

GRIDHRAKUTA : Montagne mythique, au sommet de laquelle Sakyamuni est censé avoir enseigné les doctrines du Grand Véhicule, une fois que les simples « auditeurs », ou adeptes du Petit Véhicule, se furent retirés.

HINAYANA et MAHAYANA (Petit et Grand Véhicules) : Les deux grandes branches entre lesquelles s'est divisé le bouddhisme (sans schisme proprement dit) aux environs de l'ère chrétienne. « Petit Véhicule » est un sobriquet donné à la branche rivale par ceux qui se disent adeptes du « Grand Véhicule ».

L'idéal du HINAYANA est l'ARHAT, moine qui cherche seul la délivrance, le « saint pour lui-même ». L'idéal du MAHAYANA est le BODHISATTVA, qui cherche à aider et à secourir les autres dans la voie du salut.

Le Mahayana accorde une importance moins exclusive aux pratiques monastiques; il développe le culte du Buddha, ou plutôt des Buddha, qu'il pose en nombre infini; il ajoute au canon hinayana d'autres livres sacrés.

HIUAN-TSANG : Le plus célèbre des grands pèlerins chinois venus dans l'Inde pour y vénérer les lieux saints (il y séjourna de 630 à 644) et pour en rapporter les livres sacrés. Grand dévot, grand

LEXIQUE

philosophe, grand traducteur. Auteur du *Vijnaptimātrata siddhi* (= Exposé de la doctrine du Rien-qu'Idée). Il a raconté son voyage dans des Mémoires, traduits par Stanislas Julien, commentés plus récemment par M. René Grousset.

ITIVUTTAKA : « Les Traditions. » L'un des quinze ouvrages qui composent la Khuddaka Nikaya (collection de morceaux courts), celle-ci étant l'un des cinq recueils du Sutta Pitaka (voir TRIPITAKA).

JATAKA : « Naissances ». Récit des vies antérieures du Buddha, animales et humaines. Immense répertoire de contes, dont beaucoup sont antérieurs au bouddhisme. Fait partie, dans le canon, de la Khuddaka Nikaya (voir TRIPITAKA). « Ces récits évocateurs font vivre dans un style plein de douceur des scènes familières, émouvantes et toujours de la plus haute édification » (Solange Bernard).

JINA : Vainqueur. Comme **BUDDHA** (éveillé), nom commun. Il fut donné au fondateur du jainisme, religion indienne à peu près contemporaine du bouddhisme; mais les Buddha sont dits aussi être des Jina.

KALPA : Période cosmique.

KASYAPA : Ascète converti par le Buddha; type de l'Arhat; aussitôt après l'entrée du Buddha dans le nirvana (= sa mort) il convoque, à Rajagriha, le « premier concile ».

KUMARAJIVA : L'un des principaux traducteurs des livres bouddhistes en chinois. Arrive en Chine en 402. Cinquante ouvrages importants nous restent, signés de lui; il forma, dit-on, plus de trois mille disciples. Sa conduite dissolue ne semble pas avoir nui au succès de sa propagande.

LALITAVISTARA : « Développement des Jeux. » Œuvre composite; biographie fabuleuse du Buddha, venu à la manière d'un dieu « jouer dans le monde des humains ». C'est Sakyamuni qui est censé raconter lui-même sa vie.

LOKOTTARAVADIN : Secte pour laquelle tout ce qui touche au Buddha est « lokottara » (surnaturel).

MAHAVACCA : « Grand recueil » : ouvrage canonique faisant partie du Vinaya Pitaka. Voir TRIPITAKA.

MAHAPARINIBBĀSUTTA : Récit des derniers jours et de la mort du Buddha (de son entrée dans le nirvana parfait). Fait partie de la Dīgha Nikaya (collection de sutra longs) du Sutta Pitaka. Voir TRIPITAKA.

MAHAVASTU : « Les grandes Questions. » Contient des parties très anciennes (prose et stances), relatant les principaux événements

de la vie du Buddha. L'ouvrage est considéré comme canonique dans le Grand Véhicule, quoique ne faisant pas partie des « neuf dharma » surajoutés aux trois « corbeilles ».

MAJJHIMA NIKAY : « Recueil des morceaux moyens »; l'une des cinq parties du Sutta Pitaka. (Ces cinq parties sont : collections longue, moyenne, colligée, supplémentaire, courte.)

MATHURA : La « ville des dieux », première grande étape de l'expansion bouddhique vers l'Ouest.

MILARÉPA : Poète mystique tibétain du XI^e siècle; disciple de Marpa. Dans ses poèmes l'idéal d'universel détachement apparaît sous un jour particulier, où l'esprit du Grand Véhicule se mêle aux aspirations solitaires des plus farouches anachorètes.

NAGARJUNA : Chef de l'école Madhyamika du Grand Véhicule; fin du II^e siècle après Jésus-Christ. On a dit de lui qu'il était « le plus éminent des maîtres bouddhistes après le Bouddha lui-même » (Söderblom).

NIRVANA (pali : NIBBANA) : État définitif de celui qui a obtenu la délivrance. Il a échappé au samsara (roue des renaissances). On sait que les conceptions du nirvana sont diverses.

PARINIRVANA : Nirvana complet, ou parfait; c'est le « nirvana sans reste », atteint à la fin de l'existence où l'on a obtenu l'illumination.

PRAJNAPARAMITA : « Perfection de Sagesse », « Sagesse transcendante ». L'un des « neuf dharma » (neuf ouvrages sacrés) propres au Mahayana. Recueil de huit mille stances inculquant la doctrine du Vide : « Le Buddha lui-même, ô respectable Subhuti, est semblable à une illusion. » Environs de l'ère chrétienne.

PRATYKABUDDHA : Buddha pour soi, inférieurs aux grands Buddha qui annoncent la loi de délivrance aux créatures.

RIG-VEDA : voir VEDA.

SADDHARMAPUNDARIKA : « Lotus de la Bonne Loi » : le troisième des « neuf dharma » (livres de la Loi); ouvrage fondamental du Mahayana (traduit par Burnouf, 1852). Enseignement ésotérique mis dans la bouche de Sakyamuni prêchant devant des myriades de bodhisattva après le départ des simples « auditeurs » (hinayanistes).

SAKYAMUNI : Principal nom du fondateur du bouddhisme (le sage, ou le moine des Sakya : originaire du clan des Sakya, dans l'Inde du Nord, à la frontière du Népal). VI-V^e siècle avant Jésus-Christ. C'est son « illumination », son « éveil » (bodhi) qui fit de lui un Buddha, le Buddha de notre monde.

LEXIQUE

SAMBHOGA : Vie en commun dans le sangha (communion alimentaire et communion par l'enseignement); jouissance en commun des Bodhisattva dans la « terre de Buddha », nommée quelquefois « terre de Sambhoga ».

SANTIDEVA : vers 650-700. École madhyamika. Son Bodhicaryavatara (introduction à la pratique de la Bodhi) est un traité de vie spirituelle selon le Mahayana; on l'a comparé à notre « Imitation ».

SARIPUTRA (pali : Sariputta) : Jeune moine converti par Sakyamuni peu après le sermon de Bénarès, avec son ami Maudalyayana (pali : Moggallana). Ils furent attirés par l'idéal de vie pure et sereine qui se dégageait de la vue du Buddha.

SUJATA : paysanne qui fit boire à Sakyamuni un bol de lait, peu avant la nuit de la Bodhi.

SUTTA NIPĀṬA : « Choix d'instructions où se trouvent répandus beaucoup plus de sentiment et de poésie que dans les autres recueils » (Solange Bernard).

TATHATA : Selon l'école Yogacara, Nature absolue, mais non distincte de la pensée; réalité absolue, mais identique au Vide. Elle est nirvikalpa, « sans idée », c'est-à-dire qu'elle échappe à la connaissance discursive.

TATHAGATA : Nom que le Buddha se donne à lui-même dans les Écritures palies; nom commun, comme celui de Buddha. L'interprétation la plus probable est : « celui qui est arrivé, qui a atteint le but ». Ou bien : « celui qui est venu comme ses devanciers ».

THERAGATA : « Stances du doyen ». Courtes biographies de moines. L'ouvrage fait partie de la Khuddaka Nikaya (collection courte).

TRIKAYA : L'une des principales doctrines du Mahayana. On en trouve un exposé classique dans Asanga. On distingue un « triple corps » (trikaya) du Buddha : le Dharmakaya (corps de la loi, corps essentiel), unique pour tous les Buddha; le Sambhogakaya (corps de béatitude ou de communion), manifestation du Dharmakaya aux Bodhisattva; le Nirmanakaya (corps de métamorphose), apparence sensible aux êtres du devenir : les Buddha tels qu'ils ont apparu et apparaîtront sur terre. Le Dharmakaya est identique à l'essence des Écritures, même à l'essence de toute réalité (« vide » essentiel). Cf. Paul MASSON-OURSSEL, *La philosophie en Orient*, p. 107 : « Un Bouddha n'incarne pas seulement la Loi (comme « corps de Loi », Dharmakaya); il se rend participable et crée une sympathie commune (comme « corps de jouissance collective », Sambhogakaya); il est artiste en prestiges (comme Nirmanakaya). »

TRIPITAKA (pali : TIPITAKA) : « Triple corbeille ». Canon des Écritures, à l'instar du « Triple Veda » des Brahmanes, et d'après cette parole dite à la mort de Sakyamuni : « La Loi de l'Omni-scient est comme une jonchée de fleurs divines; Ananda va la rassembler en distinguant les trois corbeilles. » Le Buddha prêchait dans le dialecte du Magadha; mais les deux principales langues originales des Écritures sont le sanscrit et le pali.

Le canon (pali) comprend trois parties : le Vinaya Pitaka, relatif à la discipline monastique; le Sutta Pitaka, quintuple recueil des prédications du Buddha et de récits édifiants; l'Abhidhamma Pitaka, recueil d'ouvrages didactiques et philosophiques.

L'ensemble forme une immense production, qui s'échelonne sur de nombreux siècles. On sait que le Mahayana lui ajoute d'autres écrits.

UPANISHAD : Les Veda sont commentés par des Brahmana; chaque Brahmana contient une section particulière ou chapitre théologique destiné à être médité dans la forêt (aranya). L'Upanishad est une partie de cette section. Le mot a pris le sens de « doctrine confidentielle ». Les plus anciennes Upanishad sont du VII^e siècle environ avant Jésus-Christ.

UPASAKA : Laïcs bouddhistes, non encore entrés pleinement dans la voie de l'illumination.

VASUBANDHU : Frère d'Asanga, converti par lui au Mahayana. Est-il le même que le Vasubandhu auteur de l'Abhidharmakośa, somme du Petit Véhicule?

VEDA : Veda = science, de « vid » = savoir.

Les Veda sont quatre grands recueils d'hymnes sacrés, les plus anciens monuments littéraires de l'Inde.

Rig-Veda : « Veda des strophes », le plus ancien (1.028 hymnes).

Yajur-Veda : « Veda des formules sacrificielles ».

Sama-Veda : « Veda des mélodies ».

Atharva-Veda : « Veda des charmes », assez différent des trois premiers; 731 hymnes proches de la conjuration magique.

YOGACARA : École mystique idéaliste du Mahayana, autre nom des Vijnanavadin. Voir ASANGA.



TABLE

<i>Avant-Propos.</i>	7
I. La charité bouddhique.	11
II. Deux arbres cosmiques.	55
Note sur le symbolisme comparé de l'art bouddhique et de l'art chrétien primitif.	80
III. Les apparences diverses du Christ et du Buddha	93
<i>Notes</i>	143
<i>Lexique.</i>	193

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN 1951 PAR
L'IMPRIMERIE FLOCH
A MAYENNE

D. L. 2^e tri. 1951
N^o 427 (2169)

26/2/75

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY,
NEW DELHI
Issue record.

catalogue No. 294.3/DEL-4472

author— De Lubac, Henri.

title— *Aspects du Bouddhisme.*

Borrower No

Date of Issue

Date of Return

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.